Katholische

Dogmatik.

Von

Dr. J. Kuhn,
ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.

Zweiter Band.

Die Trinitätslehre.

Tübingen, 1857.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

COLGATE
UNIVERSITY
LIBRARY

Die christliche Lehre

von der

göttlichen Dreieinigkeit.

Von

Dr. J. Kuhn,
ordentlichem Professor der Theologie zu Tübingen.

Tübingen, 1857.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.
— Laupp & Siebeck. —

Q 3
K 5
(2)

BX
1751
K8
1859
V.2

Gedruckt von H. Laupp jr. in Tübingen.

Vorwort.

Nach mehrjähriger Unterbrechung meiner Studien durch fremdartige Arbeiten übergebe ich diese Darstellung der christlichen Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit als die erste größere Frucht ihrer Wiederaufnahme mit dem Wunsche der Oeffentlichkeit, dieselbe möchte soweit gereift erscheinen, um den lange gehegten Erwartungen einigermaßen zu entsprechen.

Ich habe die Trinitätslehre mit größerer Ausführlichkeit behandelt, als ihr nach dem vorgesteckten Umfange des ganzen Werkes zukäme, weil es mir darum zu thun war, an diesem Fundamentaldogma des christlichen Glaubens die Grundsätze der dogmatischen Darstellung, wie ich sie in der Einleitung in die Dogmatik, Tübingen 1846, entwickelt habe, dadurch zu erproben, daß ich sie in ihrer vollen Ausdehnung und Strenge auf dieselbe anwandte.

Man darf nicht glauben, als ob die wissenschaftliche Aufgabe der Dogmatik nur in der systematischen Anordnung und der denkenden Vermittlung der gegebenen Glaubenssätze bestehe; es muß vielmehr vor allem Dieß — was wir der kirchlichen Lehrautorität glauben — zur wissenden Erkenntniß

61433

gebracht werden: daß jene Sätze oder Wahrheiten, wie sie zu einer bestimmten Zeit von der lehrenden Kirche dogmatisch festgestellt wurden und in der unmittelbaren Gegenwart von ihr verkündigt werden, in den Quellen des Glaubens (Schrift und Ueberlieferung) enthalten, beziehungsweise in der Kirche von Anfang an nach ihrem wesentlichen Inhalt geglaubt worden seien — kurz, es muß der Schrift- und Traditionsbeweis geführt werden. Die katholische Dogmatik darf ihre Aufgabe nicht leichter nehmen; sie darf nicht etwa auf die Stufe des dem praktischen Bedürfnisse dienenden Religionshandbuches herabsteigen, welches sich, was den zweiten Beweis betrifft, damit begnügen kann, die Lehrautorität der Kirche im Allgemeinen zur Erkenntniß zu bringen, um sich bei jedem einzelnen Glaubenssatze darauf zu berufen; sie muß diesen Beweis für jedes einzelne Dogma, und um so sorgfältiger, je wichtiger dasselbe ist, unternehmen und durchführen. Der Traditionsbeweis, wenn er so geführt werden soll, daß er auch wirklich etwas beweist, muß aber darthun, daß der in sich *fortschreitenden* kirchlichen *Lehrentwicklung* die *eine und selbe unveränderlich gleiche Glaubenswahrheit* zu Grund liege. Und es läßt sich dieß darthun. Die kirchliche Lehrentwicklung, die im Laufe der Jahrhunderte unter der Leitung „des Geistes der Wahrheit, der in alle Wahrheit einführt", sich vollzieht — was bezweckt, was bewirkt sie anders, als die unmangelhafte allseitig genügende Erhebung und Herausstellung dieser Wahrheit? Kommt sie doch gerade dadurch zu Stande, daß die Organe des christlichen Geistes die der apostolischen Verkündigung entflossene wesentliche Wahrheit des Glaubens gegen die Negationen und Alterationen des Heiden- und Judenthums und der an diese sich anlehnenden Häresien behaupten und verwahren,

und dieselbe zugleich denkend durchdringen und zu klarerer und bestimmterer Erkenntniß bringen.

Daß eine solche Ausführung des Traditionsbeweises viele Schwierigkeiten bietet und auf ein paar Blättern gründlich nicht abzumachen ist, dürfte selbst ohne genauere Sachkenntniß schon aus diesen wenigen Bemerkungen einleuchten. Dem Dogmatiker könnte es daher nur höchst willkommen sein — wie es ja jedenfalls das bequemste wäre — wenn er sich dieses Geschäftes ganz entschlagen und dasselbe der *Dogmengeschichte* zuschieben dürfte. Allein die Dogmengeschichte steht nur zur Kirchengeschichte in einem unmittelbaren Verhältnisse; sie hat nicht das Beharrliche in der Lehre, auf dessen Nachweisung es dem Dogmatiker ankommt, sondern die veränderlichen Momente, die geschichtlichen Wechselbeziehungen des Subjectiven und Besondern (Häretischen) mit dem Objectiven und Allgemeinen (Katholischen) im Zusammenhange mit den sonstigen Zuständen und Bewegungen der Bildung und Wissenschaft in den verschiedenen Zeiten und Ländern, also gerade diejenigen Momente der Lehrentwicklung vorherrschend ins Auge zu fassen, welche die Aufgabe des Dogmatikers nicht unmittelbar berühren. Ueberdieß, wie sollte man sich im Namen der Dogmatik oder von ihrem Standpunkte aus auf eine Disciplin berufen können, die in den zahlreichen Ausführungen, in denen sie vor uns liegt, mit kaum nennenswerthen Ausnahmen das Dasein eines beharrlichen Factors in dem geschichtlichen Flusse der kirchlichen Lehrentwicklung principiell läugnet, und somit in einem negativen Verhältniß zu ihr sich befindet? Diese moderne Disciplin, soll sie sich in der Theologie einbürgern und in eine positive Beziehung zur Dogmatik treten, hat vor allem erst ihren Begriff auf Grundlage des in dem Vorstehenden kurz angedeuteten Verhält-

nisses zwischen dem Veränderlichen (Geschichtlichen) und Beharrlichen (Dogmatischen) in der kirchlichen Lehrentwicklung festzustellen und zur Geltung zu bringen.

Dieselbe Sorgfalt wie der biblischen und kirchlichen Lehrentwicklung haben wir endlich auch der dritten Aufgabe der dogmatischen Darstellung, die in der denkenden Vermittlung und Erkenntniß der dogmatischen Wahrheit besteht, zugewendet — eine Aufgabe, die man in der nachscholastischen Zeit den „philosophischen Beweis", den „Beweis aus der Vernunft" genannt hat, was, da er entfernt nicht rationalistisch, nicht im Sinne der heutigen „speculativen Theologie" gemeint war, eine sehr ungeschickte und sehr wenig rationelle Bezeichnung ist. Dabei ging unser Streben vor allem dahin, diese Aufgabe in methodisch geregeltem Gange ihrer Lösung zuzuführen: *ὅτι οὐχ ὁ πόνος καθ' αὑτὸν, ἀλλ' ὁ μετὰ τέχνης ἀγαθόν* — ein treffliches Wort des Philo (quod deterius potiori insidiari soleat p. 158), an das wir um so lieber erinnern, je mehr die jetzige Zeit zum unverkennbaren Nachtheil der Wissenschaft nur immer nach Resultaten hascht, und dem mühsamen Weg der Untersuchung und Forschung, auf dem sie gewonnen werden, den Rücken kehrt.

Tübingen, 8. Februar 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Die Lehre der heiligen Schrift.

Seite

Verhältniß des A. zum N. T. 3

I. Die Anfänge der Trinitätslehre im A. T.

§. 1. Ausdrücke und Formeln, die nach ihrem tiefern Sinne die Trinität anzeigen 9
§. 2. Die Theophanie 12
§. 3. Wort, Weisheit, Geist Gottes 23
§. 4. Die messianische Weissagung 33

II. Die Trinitätslehre des N. T.

Allgemeiner Charakter 41
§. 5. Die trinitarischen Formeln 44
§. 6. Vom Sohne Gottes 58
§. 7. Vom hl. Geiste 78
§. 8. Der Eine Gott 82

Zweiter Abschnitt.

Der Glaube und die Lehre der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das kirchliche Glaubensbekenntniß und die Lehrverkündigung.

§. 9. Der trinitarische Inhalt der Glaubensregel (Symbolum) . 90
§. 10. Der trinitarische Inhalt der allgemeinen Kirchenlehre . . 94

Zweites Kapitel.

Die kirchliche Lehrentwicklung.

Ausgang, Ziel und Verlauf 99

I. Die drei göttlichen Hypostasen.

A. Verhältniß des Sohnes Gottes zu Gott dem Vater.

§. 11. Die Lehre der apostolischen Väter 107
§. 12. Die Lehre der Apologeten 117
§. 13. Die Lehre der Antignostiker 160
§. 14. Die Lehre der Antimonarchianer 178
§. 15. Die subordinatianisirenden Antimonarchianer 215
§. 16. Der höhere Standpunkt 271

B. Vom heiligen Geiste.

Seite

§. 17. Die Persönlichkeit des hl. Geistes 286
§. 18. Die Wesenheit des hl. Geistes 296

Die antitrinitarische Häreste.

Grundcharakter und Arten derselben 300

a) Der Monarchianismus.

§. 19. Der ebionitische Monarchianismus der Aloger, Theodotianer und Artemoniten, des Beryllus von Bostra und Paulus von Samosata 303
§. 20. Der patripassianische Monarchianismus des Praxeas, Noetus und Sabellius 315
§. 21. Die sabellianisirende Lehre des Marcellus von Ancyra . . 340

b) Der Subordinatianismus (Arianismus).

Princip und Wesen desselben 345
§. 22. Der strenge Arianismus 353
§. 23. Der Semiarianismus 364
§. 24. Der Pneumatomachismus 381

II. Die Wesensgleichheit der göttlichen Hypostasen.

A. Die dogmatische Definition der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

§. 25. Das nicänische Symbolum 383
§. 26. Die Auslegung desselben.
1) Die semiarianische 386
2) Die orthodoxe Auslegung 389

B. Die dogmatische Definition der Wesensgleichheit des hl. Geistes mit dem Vater und Sohne.

§. 27. Stand der Frage 398
§. 28. Das constantinopolitanische Symbolum 411

III. Theologische Zusammenfassung und Ausführung des Dogma der Homousie.

Das athanasianische Symbolum 419
§. 29. Die trinitarischen Formeln 421
§. 30. Die drei göttlichen Personen 454
§. 31. Die Generation des Sohnes 464
§. 32. Die Processsion des hl. Geistes 479

Dritter Abschnitt.

Die wissenschaftliche Vermittlung des Dogma.

§. 33. Die Aufgabe 494
§. 34. Das Geheimniß des Glaubens 502
§. 35. Die Denkbarkeit der göttlichen Trinität 513
§. 36. Die Erkennbarkeit der göttlichen Trinität 545
§. 37. Die analogischen und die speculativen Erklärungen der göttlichen Trinität 588

Erster Theil.

Zweite Abtheilung.

Von dem dreieinigen Gott.

Erster Abschnitt.

Die Lehre der heiligen Schrift.

Verhältniß des A. zum N. Testament.

Wie die menschliche Erkenntniß von der allgemeinen Idee der Wahrheit zu ihrem concreten Begriffe fortschreitet, so sehen wir auch die zeitliche Offenbarung Gottes von innen heraus successive sich entfalten und vollenden. Nicht mit einemmale schüttet sie ihren Inhalt aus, nicht plötzlich verbreitet das Licht, „das in der Finsterniß leuchtet", die Helle des Mittags über die „Zeiten der Unwissenheit", sondern der aufgehenden Sonne gleich schreitet sie einem Höhepunkte zu, auf dem sie ihren vollen Glanz entfaltet. Wie ein vernünftiger Erzieher nach der Empfänglichkeit und dem Bedürfnisse seines Zöglings sich richtet, aber ihm stets die Wahrheit und nichts als die Wahrheit (so weit er sie selbst erkennt) mittheilt, die ganze und volle Wahrheit aber, ihren concreten Begriff, erst dann ihm mittheilen kann, wenn derselbe auf der Stufe der geistigen Reife angelangt ist: in ganz ähnlicher Weise muß das Vorschreiten des der Menschheit sich mittheilenden Logos Gottes und seiner ihr in ihrem Entwicklungsgange vorleuchtenden Offenbarung gedacht werden.

Nirgends zeigt die Offenbarung diesen fortschreitenden Gang ihrer Enthüllungen augenfälliger, als in der Lehre von Gott. Je weiter wir bis zu ihren ersten Urkunden zurückgehen, desto mehr sehen wir sie sich begnügen mit der Fundamentalwahrheit ihrer Gotteslehre: „Jehova ist unser Gott, und außer ihm

keiner mehr, Jehova der Einzige." Ueberhaupt lehrt das A. T. vorherrschend monotheistisch, und erst das N. T. überwiegend trinitarisch. Aber der Monotheismus des A. T., indem er dem polytheistischen Hang der Völker gegenüber sich streng abwehrend verhält, und somit als reiner sich darstellt, erweist sich nicht ausschließend gegen eine Unterscheidung göttlicher Hypostasen in der Einheit Gottes. Das A. T. stellt keinen abstracten Monotheismus auf, vielmehr durchbricht und überwindet es diese Vorstellung. Den Beweis liefern uns seine Darstellungen der Manifestation Gottes in der Welt. Es unterscheidet den an sich seienden Gott von dem Gott-Gesandten (Engel Gottes), Gott von seinem Worte, seiner Weisheit, in charakteristischer Weise; insbesondere aber stellt es den Messias als Sohn Gottes κατ' ἐξοχήν hin, als ein Subject mit göttlichen Attributen. Diese Unterscheidungen und Bezeichnungen nehmen an Ausdrücklichkeit und Bestimmtheit zu, je mehr das A. T. in seinen einzelnen Schriften dem N. sich zeitlich nähert, und enthüllen so ihrerseits mehr und mehr die in diesem offenbare Wahrheit: daß der Eine Gott ewig in sich unterschieden sei als Vater, Sohn und hl. Geist.

So gewiß aber das A. T. den abstracten Monotheismus hinter sich läßt und mit bezeichnender Ausdrücklichkeit jene Unterscheidung aufstellt, so unläugbar ist es auch, daß es sie nicht so bestimmt innerhalb des göttlichen Wesens selbst verlegt, den persönlichen Charakter des Wortes, der Weisheit, des Geistes Gottes nicht so unzweifelhaft feststellt, um den vollen Beweis des trinitarischen Gottesbegriffs herzustellen; es sind eben Anfänge und Vorbereitungen und die allgemeinen Grundlagen Dessen, was im N. T. ausgeführt, abgeschlossen, vollendet ist.

Mit dieser Auffassung stimmen die Kirchenväter, so wenig es auf den ersten Blick der Fall zu sein scheinen kann, doch vollkommen überein. Auch sie fassen die in den hl. Schriften niedergelegte göttliche Offenbarung als successive Entfaltung der absoluten Wahrheit, und finden den Grund davon in dem

erziehenden Charakter und Zweck, die sie ihr beilegen [1]). Es ist in ihrem Geiste, was Isidor von Pelusium ausspricht [2]): Moses habe den Juden, da sie sich beständig zur Vielgötterei neigten, den Unterschied der Personen nicht überliefern können, damit sie nicht eine Wesensverschiedenheit darin erkennend in Idololatrie verfielen; sondern von Anfang mußten sie das Dogma der Monarchie erlernen, um in der Folge allmählig die Lehre von den drei Hypostasen zu erfassen. Und überhaupt, wenn die Offenbarung bestimmt ist, der menschlichen Schwachheit zu Hülfe zu kommen, so kann sie selbst nur in dem Maaße voranschreiten in Mittheilung der göttlichen Wahrheit, als das Bedürfniß und die Fassungskraft des Menschen dieß fordert und zuläßt [3]). Diesen Gang nimmt sie daher auch in der Wirklichkeit. Die eine Gottheit, bemerkt Epiphanius [4]), wird besonders von Moses verkündigt, die Dyas (der Vater und der Messias als sein Sohn) von den Propheten, die Trias aber ist in den Evangelien geoffenbart. Ja Gregor von Nazianz scheint ein Fortschreiten der Offenbarung über ihren eigenen Kreis hinaus in der christlichen Kirche zu behaupten. „Das A. T.", sagt er [5]), „verkündigte den Vater deutlich, den Sohn dunkler; das N. T. zeigt uns den Sohn deutlich, die Gottheit des hl. Geistes gibt es uns nur zu verstehen (ὑπέδειξε). Nun aber verkehrt der Geist selbst mit uns und manifestirt sich uns

---

1) Vgl. Gregor. Naz. Orat. XXXI. n. 25. 26. (Tom. I. p. 572. seq. ed. Bened.) Gregor. Nyss. de imag. et simil. Dei. Tom. I. p. 863. Theodoret. graec. affect. cur. disp. II. Tom. IV. p. 742 seqq. ed. Sirmond. Schulze. Chrysostom. de incompreh. Dei nat. orat. V. tom. I. p. 339. Frontoducae.

2) Ep. 143. p. 261. ed. Bill. Paris 1585.

3) Novatian. de trin. c. 26: Gradatim enim et per incrementa fragilitas humana nutriri debuit, quippe periculosa sunt quae magna sunt, si repentina sunt. Nam etiam lux solis subita post tenebras splendore nimio insuetis oculis non ostendet diem, sed potius faciet caecitatem.

4) Haeres. 74. n. 10. Tom. I. p. 899. Ancor. n. 73. Tom. II. p. 78. ed. Petav.

5) Orat. XXXI. n. 26. p. 572.

deutlicher." Was Gregor hiemit sagen will, liegt nahe; nicht eine neue Offenbarung des hl. Geistes in der Kirche behauptet er, sondern eine Erleuchtung unseres Geistes für das, was durch Christus geoffenbart ist, eine Einführung in die Wahrheit, wie sie der Herr als das Amt seines Paracleten vorausverkündigt hat. Seine Anschauung beruht auf demselben Grunde. „Es war nicht gerathen (ἀσφαλές), den Sohn ausdrücklich zu verkünden, solange die Gottheit des Vaters noch nicht anerkannt (d. h. der Monotheismus noch nicht gesichert, noch im Kampf mit dem Polytheismus begriffen) war; eben so wenig, bevor die Gottheit des Sohnes Eingang gefunden, den hl. Geist zu predigen, eine gleichsam noch schwerere Last der menschlichen Fassungskraft aufzubürden, damit wir nicht wie mit Speise überladen und durch das Uebermaaß des Lichtes geblendet selbst das noch verlören, was wir außerdem zu fassen und zu behalten vermöchten [1])."

Während man aber hiernach erwarten sollte, daß die Väter, indem sie sich dem Beweis der Trinität aus den hl. Schriften zuwenden, im A. T. höchstens die allgemeinen Grundlagen derselben, Andeutungen und Anklänge nachzuweisen versuchen würden, sehen wir sie im Gegentheil mit derselben Zuversicht den Personenunterschied wie die Einheit Gottes aus ihm herleiten, mit der gleichen Sicherheit die ganze Trinität alt- wie neutestamentlich begründen. Dieß Verfahren reimt sich indeß wohl mit jener Auffassung, und ist nichts weniger als unberechtigte Willkühr. Fanden die Väter die göttliche Trinität nicht gleich von vornherein ausdrücklich gelehrt, sondern erst im Fortgange der göttlichen Offenbarungen allmählig enthüllt, so war nichts natürlicher, als vom Standpunkt der vollendeten Offenbarung, d. h. vom N. T. aus, auf die ersten noch dunkeln Spuren und unbestimmten Anfänge zurückzuschauen, mit dem vollen, unzweideutigen Lichte der in sich abgeschlossenen Wahrheit das anfängliche Dunkel zu erhellen. Da die Wahrheit

1) L. c. Vgl. Hergenröther, d. g. Dreieinigkeit nach Gregor v. Naz. S. 202.

nicht eigentlich stückweise, sondern ganz oder gar nicht mitgetheilt wird, so kann der Unterschied zwischen der ersten und letzten Mittheilung nur darin bestehen, daß sie in jener nur erst ganz allgemein und insofern noch dunkel und unbestimmt gegeben, in dieser concret und unzweideutig ausgesprochen ist. Hier kommt der Geist der Wahrheit völlig zur Erscheinung, dort ist er durch den Buchstaben noch gleichsam verhüllt und deßhalb nur Eingeweihten zugänglich [1]). Nachdem aber die Offenbarung zu ihrem Abschluß gekommen, nachdem die Wahrheit völlig geoffenbart ist, so ist der Geist der Schrift ebendamit allgemein zugänglich, und kann zum Princip der Auslegung der frühern Bücher gemacht werden. Diese Auslegung, die auf den Grundsatz fußt: in veteri Testamento novum latet, in novo vetus patet [2]), heißt die dogmatische. Nach dem Vorgange Christi und seiner Apostel bediente man sich ihrer in der Kirche von Anfang, und die Verkehrung und Ueberspannung ihres Princips in der allegorischen Interpretation konnte nur zur Vorsicht in ihrer Anwendung rathen. Für die ausschließliche grammatisch-historische Interpretation, die beide Testamente auseinanderreißt und jedes einzelne Buch derselben für sich betrachtet, das Ganze aber wie eine gewöhnliche Sammlung von Schriften verwandten Inhalts, und nicht als die von dem göttlichen Geiste eingegebene hl. Schrift behandelt, — dafür hatte die alte glaubensvolle christliche Zeit weder Sinn noch Bedürfniß; dieser Standpunkt der Schriftbetrachtung konnte erst zur Geltung kommen, nachdem ein glaubensloser, kalter Geist jene vollkommene Gleichgültigkeit gegen das Wort der göttlichen Offenbarung erzeugt hatte, welche die „kritische" Wissenschaft der Neuzeit charakterisirt.

1) Gregor. Naz. carm. 3. Isidor von Pelusium (a. a. O.) bemerkt, die Lehre der göttlichen Selbstunterscheidung sei im A. T. nicht in solchem Grade dunkel, daß sie den Einsichtigen (τοῖς συνετῶς ἀκούουσι) nicht deutlich daraus hervorleuchtete, und weist namentlich auf Philo hin, der sie darin gefunden habe.

2) Augustin. Quaest. in Exod. qu. 73. Vgl. Einleitung §. 9.

Wiewohl demnach die Berechtigung der dogmatischen Auslegung weder überhaupt auf dem theologischen Gebiete, noch insbesondere auf dem Standpunkt der Glaubenslehre einem Zweifel unterliegen kann, so dürfen wir doch im Interesse der theoretischen Erkenntniß und Wissenschaft weder principiell von ihr ausgehen, noch ausschließend sie handhaben. Ordentlicherweise gehen wir auf dem Wege der gemeinen, buchstäblichen Auslegung der hl. Schrift vor, und verfolgen die Offenbarungslehre von ihren ersten Anfängen im A. T. an bis zu ihrem Abschluße im Neuen. Nur dann erst und in so weit, als sich dieser Weg unzulänglich erweist, die Lehre der göttlichen Trinität in den ältesten Schriften des A. T. mit Sicherheit nachzuweisen, betrachten wir die Schrift mit dem bewaffneten Auge der dogmatischen Auslegung der Väter, auf den dogmatisch unbestreitbaren Satz gestützt, daß eine Grundlehre des Christenthums dem A. T. nicht gänzlich fremd, noch viel weniger von ihm negirt sein könne [1]).

Der Nachweis der Trinitätslehre in dem alten Testament hat sich zuerst an diejenigen Stellen zu halten, die eine Pluralität in Gott nicht blos auszudrücken scheinen, sondern nach ihrem tiefern Sinne auch wirklich ausdrücken, eine Pluralität, die, auf der Grundlage des strengen Monotheismus ruhend, nur trinitarisch gemeint sein kann. Sofort ist es die Theophanie, die eine persönliche Unterscheidung in dem Unterschiede des an sich seienden und des erscheinenden Gottes durchblicken läßt. Weiter tritt diese persönliche Unterscheidung in der Lehre von dem (hypostatischen) Wort, Geist und der Weisheit Gottes stärker und stärker hervor. Ihre concreteste Gestalt hat sie endlich in der messianischen Weissagung angenommen, in dem Bilde jenes Menschensohnes, den das prophetische Auge am göttlichen Throne erblickt. Dan. 7, 13 ff.

1) Vgl. hiezu Einleitung §. 9.

I.

Die Anfänge der Trinitätslehre im A. T.

§. 1.

Ausdrücke und Formeln, die nach ihrem tiefern Sinne die Trinität anzeigen.

Nach der patristischen Auslegung gehören hieher:

A. Die Stellen, in welchen Gott von sich selbst in der Mehrzahl spricht; und zwar:

1) 1 Mos. 1, 26: „Lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde, nach unsrer Aehnlichkeit." Die Kirchenväter verwerfen auf das Bestimmteste sowohl die blos formelle Bedeutung dieses Plural (den sensus majestaticus), als auch die Erklärung desselben als Anrede Gottes an die um ihn versammelten Engel; sie nehmen an, daß Gott vielmehr seinen Sohn oder, wie Andere noch bestimmter erklären, den Sohn und Geist anrede und zum gemeinsamen Werke der Schöpfung des Menschen gleichsam aufrufe (Justin, Theophilus, Tertullian u. A.). Nur wenige legen die Worte der göttlichen Trinität überhaupt bei. Auch wird von einigen, wie z. B. Hilarius, noch besonders darauf hingewiesen, wie die in dem Worte faciamus ausgedrückte Mehrheit der göttlichen Subjecte in dem Singular des folgenden: ad similitudinem nostram in die Einheit des Wesens zurückgenommen, folglich in dieser Stelle der vollständige Ausdruck der göttlichen Dreieinigkeit zu erkennen sei. Gegen die Auslegung der Stelle als Anrede an die Engel führen sie insbesondere an, daß, da die Engel als Diener Gottes dem göttlichen Urbilde nicht gleich kommen, sie auch nicht gemeint sein könnten, wenn Gott ausspreche: lasset uns Menschen machen nach unserm Bilde [1]).

1) Ausführlich behandelt den Gegenstand Petavius de trin. II, 7. 6.

2) 1 Mos. 3, 22: „Adam ist geworden wie einer aus uns." Auch hier treten die Väter der Auslegung des Plural im Sinne des Singular, wie nicht minder der Annahme einer Anrede an die Engel entgegen (Cyrill A., Basilius, Augustin u. A.), und in so weit stehen sie auf gleichem Boden mit einigen Neuern, die den Ausdruck gleichfalls von einer göttlichen Mehrheit verstehen, dagegen aber, statt an die trinitarische zu denken, die im Hinblick auf die bestimmte Lehre der spätern neutestamentlichen Offenbarung allein darunter verstanden werden kann, vielmehr eine polytheistische Mehrheit als Ueberrest aus der, wie sie voraussetzen, gentilistischen Urzeit darin erblicken [1]).

3) 1 Mos. 11, 7: „Kommet, lasset uns herabsteigen und ihre Sprache verwirren." Hier finden einige Väter (Augustin, Gregor M.) lediglich eine Anrede an die Engel, die Gott zum Vollzug seines Befehles abordnet, und denen er sich in seiner Anrede formell anschließt [2]); die meisten aber verstehen die Stelle trinitarisch, da es ja nicht heiße: gehet hin, steiget hinab, wie es sich für einen Befehl an die Engel schickte, sondern: kommet, lasset uns hinabsteigen, womit eine gewiße *ἰσοτιμία* des Redenden und der Angeredeten nicht undeutlich zu erkennen gegeben sei (Basilius, Gregor Nyss., Cyrillus A., Theodoret).

4) Jes. 6, 8: „Wen soll ich senden und wer geht mit uns." Da im Zusammenhang der Stelle Engel erwähnt werden, so wird dieselbe nur ganz vereinzelt, wie z. B. von Hieronymus, trinitarisch verstanden, während gewöhnlich der Pluralis auf jene bezogen wird [3]).

B. Die verbale Unterscheidung Jehovas von Jehova 1 Mos. 19, 24: „Jehova ließ Schwefel und Feuer regnen über Sodom und Gomorrha von Jehova herab vom Himmel", gilt als eine reale Unterscheidung des Jehova im Himmel, des an sich seienden

1) Klose, de polytheismi vestigiis apud Hebraeos ante Mosen. Gotting. 1830.

2) Vgl. dagegen Petav. l. c. II, 7. 11.

3) Petav. l. c. II, 7. 11; dagegen Berti, de theologic. discipl. VII, 1. 33.

unsichtbaren Gottes, von Jehova auf Erden, dem sichtbaren erscheinenden Jehova (Justin, Irenäus, Tertullian u. A.), um so mehr, als an dieser Stelle eine wirkliche Theophanie erzählt wird (s. S. 12). Außerdem würde wohl im Hinblick auf 1 Mos. 4, 23. 14, 23. 3 König. 1, 33 anerkannt worden sein, daß die Wiederholung des Nomen proprium Jehova keine tiefere Bedeutung habe, sondern das Zeichen einer kindlichen, unausgebildeten Sprache sei, und lediglich statt des Pronomen reflexivum stehe.

C. Der cherubinische Hymnus Jes. 6, 4: „Heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren, die ganze Erde ist seiner Herrlichkeit voll." Das dreifache heilig wird auf die drei göttlichen Personen, das singulare Jehova der Heerschaaren auf den Einen Gott bezogen (Ambrosius, Fulgentius u. A.).

Zu diesen Stellen haben die mittelalterlichen und spätern Theologen noch andere ähnlicher Art hinzugefügt, namentlich 1 Mos. 1, 1, wo der plurale Gottesname אֱלֹהִים mit dem Singular בָּרָא construirt; 4 Mos. 6, 24 f., wo in dem hohepriesterlichen Segen Jehova dreimal genannt ist. Auch die pluralen Gottesnamen Elohim, Adonai, Schaddai wurden für sich allein trinitarisch gedeutet [1]).

Ueber das innere eigenthümliche Wesen der alttestamentlichen Gottesidee geben vorstehende Formeln und Ausdrücke, wie man wohl sieht, keinen Aufschluß, indem sie sich lediglich in den abstracten Bestimmungen einer Mehrheit und Einheit Gottes bewegen. Für sich allein betrachtet und buchstäblich genommen verhalten sie sich vielmehr gänzlich gleichgültig gegen den Inhalt derselben, und berechtigen in so weit weder zu der trinitarischen, noch zu der ihr von der neuern rationalistischen Exegese gegebenen polytheistischen Deutung. Sieht man dagegen

1) Besonders von den ältern protestantischen Theologen, die hierin noch weiter gingen als die katholischen, wie sie denn auch bekanntlich einen gewaltigen Sturm gegen G. Calixt erregten, weil er bezweifelt hatte, ob die Trinitätslehre so deutlich im A. T. enthalten sei, daß sie aus ihm allein bewiesen werden könnte. Vgl. Petav. II, 7. 3. Berti VII, 1.

von der expressen Gotteslehre des N. T. auf sie zurück, so erscheinen jene pluralen Ausdrücke bedeutungsvoll, und die geistige Auslegung, die die Väter ihnen gegeben, völlig berechtigt.

§. 2.

Die Theophanie.

1 Mos. 3, 8. 9 erscheint Jehova Elohim den ersten Menschen im Paradiese; Kap. 17. V. 1 (vgl. V. 22) erscheint Jehova dem Abraham und verheißt ihm einen Sohn von der Sara; Kap. 18. V. 1 (vgl. V. 22) erscheint Jehova ihm abermals, jene Verheißung wiederholend, diesmal aber in Begleitung zweier Engel, die sich weiter nach Sodom und Gomorra wenden (um diese Städte auf Befehl Jehovas zu verderben), während die Unterredung Abrahams mit Jehova fortdauert. Dieser Jehova ist von den „drei Männern", die dem Abraham bei den Eichen Mamre's erschienen, der vornehmste; er führt den Gottesnamen, während die zwei andern Engel heißen. (In ähnlicher Weise erscheint 1 Mos. 28, 12 Jehova dem Jacob an der Spitze „der Engel Gottes".) Als die drei „Männer" (jener Jehova war inzwischen nachgekommen) den Lot mit seiner Familie aus der Stadt geführt hatten, tritt einer von ihnen als Sprecher auf, eben jener Jehova, der sich mit Abraham unterredete. Hierauf fährt die Schrift fort (Kap. 19. V. 24): „Und Jehova ließ Schwefel und Feuer regnen über Sodom und Gomorra von Jehova herab vom Himmel", so daß also hier zwei Jehova unterschieden sind, der Jehova im Himmel und der Jehova auf Erden, auf dessen Geheiß der Schwefelregen erfolgte.

An jene Darstellungen reihen sich andere an, die noch augenfälliger einen persönlichen Unterschied in Gott herausstellen, indem sie sehr ausdrücklich und charakteristisch von einem מַלְאַךְ יְהוָה (Engel Gottes) handeln. Dieser wird auf das Bestimmteste von Jehova unterschieden und doch auch wieder Jehova genannt. So schon 1 Mos. 16, 7 ff. (vgl. 21, 17. 18). Hier findet der Engel Jehovas die aus Abrahams Hause geflohene Hagar und verheißt ihr große Mehrung ihres Samens, insbesondere die Geburt eines Sohnes, den sie Ismael (Gott hört) nennen solle: „denn erhöret hat Jehova dein Elend" (V. 11); Hagar nennt V. 13 den Namen Jehovas, der mit ihr geredet: „Du bist der Gott des Schauens" (visionis, d. h. der sichtbaren Erscheinung), und wundert sich, daß sie nach diesem Schauen (Gottes) noch schaue, d. h. des Lichts der Welt sich freue, am Leben geblieben sei; vgl. 1 Mos. 32, 30. 2 Mos. 33, 20. — Dieselbe Unterscheidung und Wiederaufhebung des Unterschiedes findet sich 1 Mos. 22, 1 ff. Abraham erhält von Gott (Elohim) den Befehl, seinen einzigen Sohn zu opfern; der Engel Jehovas tritt aber V. 12 dem Abraham im Moment der Ausführung mit den Worten entgegen: Lege nicht deine Hand an den Knaben; „denn nun weiß ich, daß du Gott fürchtest und hast mir nicht deinen Sohn verweigert." — 1 Mos. 31, 11 erscheint der Engel Gottes dem Jacob im Traume, und gibt sich ihm V. 13 als „den Gott von Bethel" zu erkennen, als denselben also, der sich 1 Mos. 28, 13 Jehova den Gott Abrahams und Isaaks nennt; vergl. 1 Mos. 48, 15. — 2 Mos. 3, 2 erscheint dem Moses der Engel Jehovas in einer Feuerflamme aus dem Dornbusche; Moses will näher treten, und als dies Jehova sah, rief ihm Elohim aus dem Busche zu, nicht zu nahen; dann sprach derselbe: ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jacobs V. 4. 6; vgl. V. 14. Weitere Stellen übergehen wir [1]).

Diese Theophanien erklären die Väter wie aus einem Munde als persönliche Gotteserscheinungen [2]), und zwar als Erscheinungen des Sohnes oder Logos Gottes, nicht des Vaters. Der Vater, dieser höchste Träger und so zu sagen Stammhalter der Gottheit, kann nicht erscheinen; denn von Anderem abgesehen

---

1) S. Alph. Tostat. ad 2 Mos. 19. qu. 7. Estius ad 1 Cor. 10, 9 und die neuern alttestamentlichen Christologien.

2) Reichliche Nachweisungen bei Petavius (de trin. VIII, 2).

müßte, sagt Justin [1]), das Ungereimte sich ergeben, daß während Gott auf Erden erscheint, sein Thron im Himmel verlassen wäre. „Der Sohn Gottes ist es, der in Erfüllung des väterlichen Willens den Patriarchen erschien und mit ihnen redete, zuweilen als Engel, zuweilen als Herr (κύριος), zuweilen auch geradezu Gott genannt; denn es wäre unfromm anzunehmen, daß der Gott aller Dinge Engel (Gesandter) genannt werde; der Sohn vielmehr ist der Gesandte (Engel) des Vaters und zugleich Herr und Gott" [2]). Indem aber die Väter so gegen den Judaismus und den häretischen Monarchianismus die eigene Gottheit Christi zu erweisen gedachten, kamen sie in Gefahr, den persönlichen Unterschied in einen substantiellen zu erweitern und zu verfestigen. Wirklich zogen zuletzt die Arianer den Schluß: Filius visus est patribus, Pater non est visus: *invisibilis et visibilis diversae naturae* [3]). Hiedurch geschah es, daß jene Auslegung später ganz verlassen und die Theophanie nur noch als eine Manifestation Gottes erklärt wurde. So namentlich Augustin. *

Schon die ältesten Väter sehen in den allgemein lautenden Stellen, wie wenn es z. B. 1 Mos. 3, 7. 8 heißt, Gott sei erschienen, keine eigentliche persönliche Erscheinung, sondern eine bloße Manifestation Gottes, keine besondere Erscheinung des Sohnes, sondern eine Bethätigung Gottes, des Schöpfers aller Dinge [4]). Dies thut selbst Justin, wenn die cohortatio ad graecos von ihm ist [5]), und Irenäus läßt es sogar nicht

1) Dial. c. Tryph. c. 127.

2) So das Synodalschreiben der antiochenischen Väter gegen Paul von Samosata (s. unten §. 10. n. 2). Der letzte Satz lautet im Urtext: *Τὸν μὲν γὰρ θεὸν τῶν ὅλων ἀσεβὲς ἄγγελον νομίσαι καλεῖσθαι· ὁ δὲ ἄγγελος τοῦ πατρὸς ὁ υἱός ἐστιν, αὐτὸς κύριος καὶ θεὸς ὤν.* Mansi, concil. coll. Tom. I. p. 1035.

3) Augustin. serm. 7. n. 4.

4) Iren. adv. haer. IV, 23; vgl. mit III, 3. III, 12. Tertull. adv. Marc. II, 27; vgl. mit III, 10. II, 25. c. gnost. c. 2. de orat. c. 3.

5) Daselbst c. 21. Vgl. Semisch, Justin der Martyrer I, 138 f.

an ausdrücklichen Verwahrungen dagegen fehlen, als ob der Sohn vermöge seiner eigenthümlichen Natur, im wesentlichen Unterschiede vom Vater, der erscheinende Gott sei [1]). Gott seiner Natur nach, Gott schlechthin ist nicht sichtbar; in diesem Sinne sagt die Schrift: Gott hat Niemand jemals gesehen, noch kann man ihn sehen — sondern nur Gott als Person, d. h. eine (von mehreren) göttliche Person [2]). Sollte der Gott, d. h. Gott einpersönlich gedacht erscheinen, so wäre dies undenkbar, weil er dann nach seinem Wesen und in diesem Wesen erscheinen müßte, was unmöglich ist. Es kann auch nicht Gott Vater erscheinen, nicht wegen einer wesentlichen Eigenthümlichkeit, die er gar nicht hat, sondern weil er das Principium in der Gottheit ist, weil mit ihm alle Personen erscheinen, somit die göttliche Natur selbst erscheinen müßte. Wenn daher Augustin [3]) die Theophanie ausdrücklich auch auf den Vater bezieht und behauptet, daß eine ausschließlich nur vom Sohne oder Geiste geltende Theophanie nicht anzunehmen sei, so heißt dieß eben so viel: es ist überhaupt eine eigentliche, persönliche Erscheinung Gottes in jenen Erzählungen nicht zu erblicken, sondern eine bloße Manifestation Gottes.

Auf den Augustin'schen Standpunkt stellt sich die neuere Auslegung, weicht aber in dem Endergebniß von Augustin ab, wenn sie den bedeutungsvollen Inhalt der Theophanie theils gar nicht erfaßt, oder rationalistisch ausdeutet. So meinte z. B. Herder, der Engel Jehovas bedeute ein sichtbares Zeichen, durch welches Jehova seine unmittelbare Gegenwart (Wirksamkeit) kund gebe; der brennende Busch 2 Mos. 3 und auf dem Zuge durch die Wüste die Wolkensäule seien solche

1) Adv. haer. IV, 26: ... non quemadmodum quidam dicunt, invisibili patre omnium existente alterum esse eum qui a Prophetis videretur.

2) L. c. IV, 41: Verbum naturaliter quidem invisibile, palpabile in hominibus factum.

3) De trin. II, 17: Nimis temerarium esse dicere, Deum patrem nunquam patribus *per aliquas visibiles formas* apparuisse.

Zeichen. Die neuern Ausleger bemerken, das Wort מַלְאָךְ bedeute mehr Sendung als Gesandter, es sei seiner Form nach nicht persönlichen Begriffs, sondern sachlich und unbestimmten Sinnes. Maleach Jehova heiße daher überhaupt nur so viel als θεοφανία [1]). Eben darum, weil der Engel Gottes mit Jehova oder Elohim abwechsle und identificirt werde, sei er nichts Eigenes für sich im Unterschiede von Gott, sondern bloße Erscheinung oder Offenbarung Gottes, also eine gewisse Wirkung desselben in der Welt. Da nun die göttliche Erscheinung von Gott an sich, die göttliche Wirkung in der Welt von dem in sich bleibenden Gotte streng unterschieden werden müße, so erkläre sich daraus die eigene Benennung: Sendung, und concret gefaßt: Gesandter Gottes, gleichsam der von Gott ausgesandte göttliche Wille, der sich in der Welt kund gibt, der die Wirkung außer Gott hervorbringt.

Angenommen, der Engel Gottes sei keine persönliche Erscheinung Gottes, nicht der Sohn Gottes, wie die ältere patristische Auslegung will; angenommen, der unmittelbare Wortsinn weise vielmehr auf eine bloße Manifestation Gottes — wie die sog. grammatisch-historische Exegese behauptet — so fragen wir: ist diese so ausdrückliche Unterscheidung Gottes an sich von seiner Erscheinung, diese Bezeichnung der letztern als Engel Gottes, diese Unterscheidung Jehovas im Himmel von Jehova auf der Erde nicht so charakteristisch, daß sie einen persönlichen Unterschied in Gott durchblicken läßt? Ist dem nächsten unmittelbaren Schriftsinn zufolge die Personification des Maleach Jehova und des erscheinenden Jehova auch nur formell, so dürfte diese Form doch nur die Hülle sein, unter der sich die wesentliche Wahrheit der persönlichen Selbstunterscheidung in Gott verbirgt, oder vielmehr die eigenthümliche, noch sinnliche Gestalt der ersten, unmittelbaren Erscheinung dieser Wahrheit. Es dürfte schwer sein zu bestreiten, daß die ungeachtet der großen Verschiedenheit ihrer einzelnen Stücke hinsichtlich der zeitlichen Entstehung und ihrer individuellen Bedingungen und Verhältnisse doch zu einem organischen Ganzen sich gestaltende hl. Schrift, in der die göttliche Wahrheit in fortschreitender Entwicklung niedergelegt ist, daß sie, die in ihrem Fortgange einen persönlichen Unterschied in Gott immer ausdrücklicher und bestimmter herausstellt, in jener so bezeichnenden Darstellung diese Wahrheit nicht schon wie von weiter Ferne habe zeigen wollen; es wird schwer sein zu beweisen, daß diese Darstellung nur formell charakteristisch, nur ein Zeichen der noch unausgebildeten, kindlich lallenden Sprache der ältesten Zeit sei. Die Betrachtung der hl. Schrift von außen herein, nach ihrer empirischen Seite ist die unterste Stufe und als solche zuläßig, zuläßig daher auch die ihr gemäße sog. grammatisch-historische Auslegung, wo sie nicht exclusiv gegen die der theologischen Schriftbetrachtung entsprechende dogmatische Auslegung auftritt. Daher finden wir auch zwischen der frühern und spätern patristischen Interpretation der alttestamentlichen Theophanie keinen Widerspruch, wie denn von Augustin beide zugleich vertreten sind. Jedenfalls schließen sie sich nicht nothwendig aus; denn der nächste unmittelbare Schriftsinn der betreffenden Stellen, wie er von den spätern Auslegern angegeben wird, kann als die erste Spur, als die noch dunkle Andeutung ihres dogmatischen Inhaltes im Sinne der frühern Auslegung gefaßt werden.

Wie dem aber sei, wir unsers Orts haben, vermöge des theologischen Standpunktes den wir einnehmen, auf den innern organischen Zusammenhang der hl. Schrift grundsätzlich zu halten. Demgemäß ist sofort zu untersuchen: ob eine Fortentwicklung der Theophanie im Sinne der dogmatischen Auslegung in den spätern Schriften des A. T. sich nachweisen und somit diese aus dem A. T. sich weiter begründen lasse? Eine unmittelbare Weiterbildung der Idee vom Engel Gottes findet sich nicht; was in den prophetischen Schriften hierüber vorkommt (Jesaj. 63, 9. Sach. 2, 2—5. 3, 3 ff. Psm. 34, 8. 35, 5) führt über

1) De Wette (bibl. Theologie §. 108) u. A.

die ältere Darstellung nicht hinaus, noch ist daran ein neues Moment geknüpft, man müßte denn auf Mal. 3, 1 sich berufen, wo der Messias „Bundesengel" genannt wird, und daraus schließen wollen, daß die Erscheinung des Messias als Theophanie betrachtet werde [1]). Deutlicher kehrt die Idee der Theophanie wieder in der Lehre der spätesten Schriften von dem „Worte Gottes." Der Engel Gottes, der die Erstgeburt der Aegyptier schlug, ist nach dem B. d. Weish. 18, 15 der *παντοδύναμος θεοῦ λόγος*: „da fuhr dein allmächtiges Wort vom Himmel, vom königlichen Throne, als ein heftiger Streiter herab in die Mitte des dem Verderben geweihten Landes und erfüllte alles mit Tod, es berührte den Himmel und schritt auf der Erde." Dies göttliche Wort tritt aber in der Anschauung dieser Schriften, was es im N. T. offenbar ist, als wirkliche Person (Hypostase) hervor, und um die Theologie des N. T. völlig zu anticipiren, fehlt nur die Herbeiziehung der Messiasidee, die Erkenntniß, daß der in der Zukunft erscheinende Messias der erscheinende Gott, das ewige Wort Gottes im Fleische sei. Die chaldäischen Paraphrasten (Targumisten), jenen Schriften auf dem Fuße folgend, tragen kein Bedenken, die gewonnene Erkenntniß dem Buchstaben der Schrift aufzudrängen und überall da, wo diese Gott erscheinen, mit den Menschen reden läßt u. s. w., statt des einfachen Ausdruckes Gott vielmehr Wort Gottes (Memra, Memar) zu setzen [2]), somit die Schrift selbst den erscheinenden Gott von dem an sich seienden gleich von vorn herein ganz ausdrücklich unterscheiden zu lassen. **

Daß im N. T. selbst die Theophanie in der Gestalt des Engels Gottes nicht wiederkehrt, ist ganz begreiflich und bedarf keiner besondern Rechtfertigung. Wenn man aber gemeint hat, es gehe aus dem N. T. klar hervor, daß es überhaupt und selbst da, wo es sich auf das A. T. bezieht, nur von Engeln

1) Vgl. Cölln, bibl. Theologie I, 481.
2) Gfrörer, Gesch. d. Urchrist. I. 1. S. 307 ff.

und nichts von einem Engel Gottes *κατ' ἐξοχήν* wisse, so ist der Beweis dafür nicht herzustellen, jedenfalls aber die Folgerung, die daraus gegen die dogmatische Auslegung der Theophanie gezogen werden will, unzuläßig. ***

* Zunächst bekämpft Augustin die von den Arianern aufgestellte Prämiße, daß niemals der Vater, sondern ausschließlich nur der Sohn erschienen sei und erscheinen könne; es könne der Vater, wie der hl. Geist, und die ganze Trinität erscheinen, da die Natur in allen dieselbe sei. In der Schrift sei es auch meistens nicht klar, welche Person gerade besonders gemeint sein soll. So könne, wenn Gott im Paradies erscheine und mit Adam spreche, der Vater allein, oder der dreieinige Gott darunter verstanden werden, weil nur die Stimme Gottes gehört und keinerlei Gestalt sichtbar geworden sei [1]) (mit andern Worten: es kann dies auch gar keine eigentliche oder persönliche Theophanie sein). Wer dem Abraham erschienen sei, ob eine Person oder alle drei (d. h. keine), sei eben so ungewiß; das letztere sogar wahrscheinlicher. Auch das sei nicht vollkommen klar, wer dem Moses erschienen, wer die Israeliten durch die Wüste geführt, wer auf Sinai das Gesetz gegeben; diese Erscheinungen ließen sich so gut auf alle drei, als auf eine göttliche Person beziehen, ob sie nun unmittelbar selbst unter einer gewißen Gestalt, oder durch dienende Engel das gethan hätten, was die hl. Geschichte erzählt [2]). Die Theophanieen seien keine persönlichen Erscheinungen Gottes, sondern bloße durch Creaturen vermittelte Manifestationen, opera Dei ad extra, die immer von dem dreieinigen Gotte ausgehen, die daher wohl einer göttlichen Person besonders zugeeignet (actiones appropriatae), aber nicht als ihr ausschließlich eigene Thätigkeiten (actiones propriae) begriffen werden können. Waren es nun Engel — einer oder mehrere — durch die sich Gott nach der hl. Schrift

1) Augustin. de trin. II, 9—11.
2) De trin. II, 12—17. Cap. 18 zieht Augustin den Schluß: Nihil aliud, quantum existimo, divinorum sacramentorum modesta et cauta consideratio persuadet, nisi ut temere non dicamus, quaenam ex trinitate persona cuilibet Patrum et Prophetarum in aliquo corpore vel similitudine corporis apparuerit, nisi cum continentia lectionis aliqua probabilia circumponit indicia. Ipsa enim natura vel substantia vel essentia, vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum, quod Deus est, quidquid illud est, *corporaliter videri non potest. Per subjectam vero creaturam non solum Filium vel Spiritum S., sed etiam Patrem corporali specie sive similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est.*

manifestirte, und läßt die Schrift sie reden und handeln, als ob sie Gott selbst wären; so ist das nicht im buchstäblichen Sinne zu nehmen, sondern eine überall geläufige Redefigur, der zufolge der Gesandte in der Person des ihn Sendenden auftritt, spricht und handelt [1]). Augustin geht noch einen Schritt weiter. Nach der eben angeführten uneigentlichen Auslegung des sich mit Gott identificirenden Engels Gottes sind die sog. Theophanieen wahrhafte Angelophanieen, persönliche Engelerscheinungen. Sie sind dies aber nicht nothwendig; man kann annehmen, daß, wie nach jener Auffassung Gott sich der Engel bedient, um den Menschen seinen Willen kund zu thun, diese sich einer persönlichen Erscheinung auf Erden gleichfalls entschlagen und mittelst niederer Creaturen den ihnen aufgetragenen Dienst bei den Menschen verrichten [2]).

Bis zu diesem Schluße folgt dem hl. Augustin, so viel ich weiß, kein anderer namhafter Kirchenvater; die im A. T. erzählte Engelerscheinung wird von keinem als eine wahrhafte, persönliche Erscheinung dieser höhern Geister in Zweifel gezogen, wenn sie auch darin ihm beistimmen, daß sie dieselbe nicht als eine göttlich persönliche, also namentlich nicht als Christo-

---

1) De Trinit. III, 11. Proinde illa omnia, quae Patribus visa sunt, cum Deus illis secundum suam dispensationem temporibus congruam praesentaretur, per creaturam facta esse, manifestum est — und zwar per angelos, wofür er sich auf Hebr. 2, 1 beruft. Sed ait aliquis: cur ergo scriptum est: dixit Dominus ad Moysen, et non potius, dixit angelus ad Moysen? *Quia cum verba judicis praeco pronuntiat, non scribitur in Gestis: ille praeco dixit, sed ille judex*, sic etiam loquente propheta sancto, etsi dicamus propheta dixit, nihil aliud quam Dominum dixisse intelligi volumus. Et si dicamus: Dominus dixit, prophetam non subtrahimus, sed quis per eum dixerit admonemus. — Sofort bekämpft er diejenigen, welche in den Stellen besonders des Exodus, wo von einem Engel Gottes die Rede, *ipsum per se ipsum Filium Dei volunt intelligi*, quia propter annuntiationem paternae ac suae voluntatis a Propheta dictus est angelus (Gesandter) — indem er gegen sie die obige Stelle des Hebräerbriefs sowie Apg. 7, 53 anführt, denen zufolge nicht Ein Engel, sondern mehrere bei der göttlichen Gesetzgebung mitthätig waren.

2) De trin. l. c.: Sed jam satis, quantum existimo, demonstratum est, quod antiquis Patribus nostris ante incarnationem Salvatoris, cum Deus apparere dicebatur, voces illae ac species corporales per angelos factae sunt, *sive* ipsis loquentibus vel agentibus aliquid ex persona Dei, *sive assumentibus ex creatura, quod ipsi non essent*, ubi Deus figurate demonstraretur hominibus, quod genus significationum nec Prophetas omisisse, multis exemplis docet Scriptura.

phanie auffassen, wie z. B. Hieronymus [1]) und Gregor M. [2]).

** An diesem Punkte der hl. Schrift knüpft auch die Religionsphilosophie des Philo ihre platonischen Fäden an. Unter dem maßgebenden Einflusse dieser Philosophie, außer dem Verband göttlicher Weihe und Eingebung stehend, begegnete dem Philo, was aller sich selbst vertrauenden menschlichen Weisheit begegnet: er irrte mannigfach vom Pfade der Wahrheit ab. Der erscheinende Gott ist ihm ein θεὸς ἕτερος, oder vielmehr wahrscheinlicher eine unpersönliche Kraft und Wirksamkeit Gottes. Der Gott, der dem Adam nach dem Falle im Paradiese, dem Moses im brennenden Dornbusche, dem Abraham bei den Eichen Mamres erschien, der Sodom und Gomorra zerstörte, der das Volk durch die Wüste führte — ist nicht der allein wahre Gott, das höchste Wesen, der Vater aller Dinge; denn dieser ist ein Noumenon, schlechthin jenseitig, und steht nur durch untergeordnete Wesen, durch Mittelkräfte, seinen Logos zunächst, in Verbindung mit der Welt. Aber auch die Erscheinungen des Logos, jene äußerlichen Phänomene eines Engels, eines brennenden Strauches, einer hörbaren articulirten Stimme u. s. w. sind nach Philo keine objectiv realen Erscheinungen, sondern subjective Visionen, Bilder, die von dem Logos in dem Innern derer, mit denen er sich in Verbindung setzen wollte, hervorgerufen sind; also mit einem Worte: Vorspiegelungen des Logos. In diesem Punkte zunächst weicht die Schrifterklärung der (ältern) Väter ganz entschieden von der Philonischen ab; denn ihnen gelten die äußern Erscheinungen, unter welchen Gott, d. h. der Sohn Gottes, mit den Menschen in Berührung trat, als objectiv wirklich, schon darum, weil sie in ihnen die Vorspiele seiner spätern Menschwerdung erblicken, einer Thatsache, die sie als die allerrealste erkennen, wogegen Philo eine Incarnation des Logos als ganz unzuläßig von sich abweist [3]). Philo läugnet also, nach der wahrscheinlichern Auslegung wenigstens, nicht allein

---

1) Zu Gal. 3, 19 sagt der erstere: Quod autem ait: lex ordinata per angelos, hoc vult intelligi, quod in omnibus V. T. libris, ubi angelus primum visus refertur et postea quasi Deus loquens inducitur, *angelus quidem vere ex ministris pluribus quicunque sit visus*, sed in illo Mediator loquatur, qui dicat: ego sum Deus Abraham etc. Nec mirum, si Deus loquatur in angelis, cum etiam per angelos, qui in hominibus sunt, loquatur Deus in Prophetis, dicente Aggeo: et ait angelus, qui loquebatur in me, ac deinceps inferente: haec dicit Dominus omnipotens (vgl. Zach. 1, 9. 13. 14. 2, 7).

2) Moral. 28, 1: Modo angeli, modo Dominus vocantur, quia angelorum vocabulo exprimuntur, qui exterius ministrabant, et appellatione Domini ostenditur, qui eis interius praeerat.

3) Philo de profug. Tom. I. p. 581. ed. Mangey. Alleg. I. p. 49. Rer. div. haer. Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie I. S. 530.

die Erscheinung Gottes selbst oder des Vaters, sondern überhaupt jede eigentliche oder persönliche Theophanie. Die Väter behaupten diese, der Unterschied aber des sichtbaren und des unsichtbaren Gottes fällt ihnen nicht in das Wesen, sondern er ist ein bloß persönlicher, daher der Widerstreit zwischen ihnen und Augustin doch nur ein unwesentlicher.

*** Die Erscheinung des Sohnes Gottes unter der Gestalt eines Engels, und überhaupt ein Engel Gottes κατ' ἐξοχήν scheint dem N. T. ganz fremd zu sein und in dem Zusammenhang seiner Lehre keine Stelle zu finden. Stephanus in seiner historischen Philippica gegen die Juden kommt auf die Erscheinung aus dem Dornbusche zu sprechen. Ein Engel des Herrn (ἄγγελος ohne Artikel) erscheint dem Moses in der Feuerflamme eines Busches (Apg. 7, 30); dieser Engel ist nicht Gott, er wird auf's Schärfste von Gott vielmehr unterschieden und als dessen Organ oder Diener betrachtet V. 35. Deßhalb kann auch in der „Stimme des Herrn" V. 31 keine Identification des Engels mit Gott ausgesprochen sein, sondern wie der Herr dem Moses die Sendung ertheilt durch den Engel V. 35, so spricht Er zu ihm durch diesen V. 31. Dieselbe Vermittlung göttlicher Offenbarung durch Engelerscheinungen ist es, wenn Stephanus sagt, die Juden hätten das Gesetz empfangen εἰς διαταγὰς ἀγγέλων Apg. 7, 53 (vgl. Gal. 3, 19), und wenn er insbesondere einen Engel mit Mose auf dem Berge Sinai sprechen läßt V. 38. Dieser Engel hat gar nichts Ausgezeichnetes, er ist nicht der Engel, sondern ein Engel Gottes. Das A. T. selbst erwähnt bei der Sinaitischen Gesetzgebung 2 Mos. 19 der Engel nicht, weder eines noch mehrerer, sondern läßt Gott unmittelbar das Gesetz ertheilen und selbst mit Moses sprechen. Aber es ist eine uralte exegetische Tradition, daß das Gesetz unter äußerlich sichtbarer Vermittlung der Engel von Gott gegeben worden sei, der der hl. Stephanus wie der Apostel Paulus folgt, und der die Septuaginta Ausdruck gibt, wenn sie den Textesworten 5 Mos. 33, 2: κύριος ἐκ Σινὰ ἦκει erläuternd beifügt: ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελος [1]). Hieraus könnte man nun schließen, daß das N. T., wenn Gott unmittelbar selbst oder mittelst seiner Engel redend und handelnd im A. T. auftritt, darin niemals eine persönliche Erscheinung, sondern stets nur eine durch dienende Engel veranstaltete Offenbarung Gottes erblicke, wenn es nicht gewagt wäre, aus zwei einzelnen Darstellungen im N. T. die ganze Anschauungsweise desselben mit solcher Bestimmtheit herzustellen. — Noch weniger dürfte die Berufung auf Hebr. 2, 2. 3 geeignet sein, die patristische Auslegung der alttestamentlichen Theophanie zu entkräften. Es wird hier die Erhabenheit des Evangeliums im Vergleich mit dem Gesetze damit begründet, daß jenes durch den „Herrn", dieses durch die (weit unter ihm stehenden)

1) Joseph. Antiq. XV, 5. 3: Ἡμῶν τὰ κάλλιστα τῶν δογμάτων καὶ τὰ ὁσιώτατα τῶν ἐν τοῖς νόμοις δι' ἀγγέλων παρὰ τοῦ θεοῦ μαθόντων.

„Engel" verkündigt sei. Diese Unterordnung der alttestamentlichen Offenbarung unter die christliche ist keine absolute, sondern nur eine relative, keine totale, sondern nur eine partielle; sie trifft das A. T. nur nach der Seite, nach welcher es Offenbarung des Gesetzes und überhaupt Gesetzesanstalt ist. Nach der andern Seite ist oder enthält das A. T. Heilsoffenbarung, und steht so mit dem Evangelium wesentlich auf gleicher Linie; beide verhalten sich nur wie Verheißung und Erfüllung, Vorbereitung und Ausführung. Und dieser Seite gerade gehören die hier in Frage stehenden persönlichen Erscheinungen Gottes an; sie sind Darstellungen der Heilsoffenbarung und Wirksamkeit Gottes. Man müßte also, um der patristischen Auslegung etwas anhaben zu können, sich lediglich darauf stützen, daß das N. T. von einem Engel Gottes κατ' ἐξοχήν nichts wisse. Allein das wäre dann doch im Grund nur ein formeller Einwand, der sich zudem nicht einmal entschieden durchführen läßt. Denn es ist nicht ganz unwahrscheinlich, daß der κύριος, ὁ λαὸν ἐκ γῆς Αἰγύπτου σώσας Jud. 5 Christus gewesen; vgl. 1 Cor. 10, 9 und dazu Estius. — Die Theophanie behandelt ausführlich Hengstenberg in der Christologie.

§. 3.

Wort, Weisheit, Geist Gottes.

Die Unterscheidung Gottes und seiner Offenbarung in der Welt ist die Folie, auf der sich ein innerer Unterschied in Gott abspiegelt, der Unterschied Gottes nämlich von seinem Worte, seiner Weisheit. Diese, wiewohl sie zunächst bloße Eigenschaften und somit sein an sich seiendes Wesen, oder Kräfte und Wirksamkeiten Gottes nach außen, somit dasselbe Wesen, sofern es sich in der Welt manifestirt, ausdrücken, erscheinen sofort tiefer gefaßt als etwas für sich, unter dem Gesichtspunkt eines eigenen göttlichen Wesens, einer göttlichen Person. Unter einander verhalten sie sich aber so, daß einerseits Wort und Geist, desgleichen andrerseits Wort und Weisheit Gottes theils unterschieden, theils aber auch wieder wesentlich gleichbedeutend genommen sind, so daß außer dem Hauptunterschiede Gottes von seinem Andern noch ein weiterer, der Unterschied dieses Andern von einem Dritten hinzuzukommen, zugleich aber auch die Identität des ihnen (unter sich und mit Gott) gemeinsamen Wesens angedeutet zu sein scheint.

Seine nächste Begründung und Erklärung findet dieses

Verhältniß in den sprachlichen Grundbegriffen der genannten Ausdrücke. Von dem Worte רוּחַ ist auszugehen, indem sich die beiden andern (Wort und Weisheit) ihren Begriffen nach darauf zurückführen, wogegen die Personification an die Ausdrücke Wort und Weisheit geknüpft ist. רוּחַ bedeutet (wie *πνεῦμα* und spiritus) Wehen, Wind, Odem, Hauch. Der Hauch des Mundes ist die Rede, das Wort, näherhin die diesem einwohnende und durch es nach außen in Wirksamkeit tretende Kraft Psm. 33, 6; vgl. Hebr. 1, 3. 2. Thess. 2, 8. Wo nun רוּחַ יְהוָה nicht geradezu das Wesen Gottes selbst bezeichnet, da bedeutet es zunächst stets seine (wie die des Windes) unsichtbare Kraft, die schaffende, belebende, erleuchtende, überhaupt bewegende Kraft oder Macht Gottes (*δύναμις ὑψίστου*; vgl. Luc. 1, 35), die sich auf alle Dinge in der Welt erstreckt, in der Natur wie im Gebiete des geistigen Daseins sich bethätigt. Was wir Geist nennen, das denkende und wollende Wesen, ist erst die abgeleitete Bedeutung des Wortes רוּחַ. Gleichwie nämlich die den Menschen von innen heraus belebende, seinen Leib gestaltende und beherrschende Kraft, die Seele, sich als denkende und wollende Substanz, als Geist erweist, und daher gerade in diesem sublimern Sinne רוּחַ heißt, so bedeutet der Geist Gottes, näherhin die Geistigkeit Gottes, seinen Verstand, seine Einsicht, Weisheit Jes. 40, 13. Koh. 7, 10; vergl. Röm. 11, 33 f. Der geläufigere Ausdruck für diesen Begriff ist aber, zumal in den spätern abstracter redenden Schriften, חָכְמָה (*σοφία*). Auf eine ganz ähnliche Weise verhält es sich mit dem Ausdrucke דְּבַר יְהוָה; er bedeutet zunächst das von Gott ausgehende Wort, die schaffende, allmächtige Kraft Gottes Psm. 33, 6. 107, 2; daher der göttliche Logos auch (Weish. 18, 15) ausdrücklich *παντοδύναμος* genannt wird; dann aber auch den Gott einwohnenden, durch das Wort sich kundgebenden Gedanken (*νοῦς*), den Plan und Rathschluß Gottes. In diesem Sinne „erging das Wort Jehovas" an Moses und die Propheten. Nach jener Seite betrachtet wechselt es mit dem Geiste

Gottes ab, indem es zu dem Dasein und dem Fortbestand der Dinge in dasselbe Verhältniß gesetzt ist, wie dieser. Psm. 104, 30. 107, 20. 147, 18. 5 Mos. 8, 3. Jes. 34, 16.

Es ist eine völlige Verkennung dieses innern Zusammenhangs der bezeichneten Begriffe, wenn man in den spätern Schriften des A. T. eine Vermischung (Identificirung), oder Verwechslung des *πνεῦμα*, des *λόγος* und der *σοφία θεοῦ* findet [1]). Allerdings trägt das Buch Sirach, was es von der *σοφία θεοῦ* aussagt, auf den *λόγος θεοῦ* über, Kap. 1, 4, wie es umgekehrt der *σοφία* beilegt, was vom *λόγος* gilt, daß er aus dem Munde Gottes hervorgegangen sei, Kap. 24, 3; allein dieß ist keine Verwechslung, sondern erklärt sich aus ihrem innern Verhältnisse, welches, wenn der Satz Kap. 1, 5: *πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ* ächt, hier zugleich ausdrücklich hervorgehoben ist. Es ist ferner unzweifelhaft, daß das Buch der Weisheit, was es von der *σοφία θεοῦ* aussagt, zugleich von dem *πνεῦμα* und *λόγος θεοῦ* prädicirt [2]). Was Kap. 1. V. 4 *σοφία* heißt, wird V. 5 *ἅγιον πνεῦμα παιδείας*, der hl. Geist der Unterweisung genannt; V. 7 wird dem *πνεῦμα κυρίου* dieselbe genaue Kenntniß der Menschen

1) v. Cölln, bibl. Theologie §. 90. 114. „Bei Philo", fügt Cölln S. 458 bei, „zeigt sich eine ähnliche Vermischung der Vorstellungen, da er das *πνεῦμα θεοῦ* bald mit der *σοφία*, bald mit dem *λόγος* verwechselt und beiden dieselben Wirkungen wie dem göttlichen Geiste beilegt." „Wo er (Philo) jedoch von der Offenbarung Gottes durch Propheten redet, da folgt er dem alten Sprachgebrauche und läßt das *πνεῦμα* in ihnen wirken, welches er in dieser Beziehung bald ein *πνεῦμα προφητικόν* nennt (de vit. Mos. I, 50), bald *πνεῦμα θεῖον καὶ προφητικόν* (de profug. §. 33)." Hier fehlt das Verständniß gänzlich, woran die vorausgesetzte unwahre Trennung der Begriffe *πνεῦμα*, *λόγος* und *σοφία θεοῦ* die Schuld trägt. Mit solchen Vorstellungen kann man weder in die hl. Schrift selbst, noch in die auf sie gebaute Theosophie des Philo eindringen.

2) De Wette (bibl. Dogm. §. 112. 154. 155 und kurze Erklärung des Evang. und der Br. Johannis S. 12. 1. Aufl.) behauptet hier gleichfalls eine Vermischung der Idee des Geistes Gottes mit der Weisheit. Vgl. auch die an letzterer Stelle citirten Schriften von Lücke, Gfrörer, Dähne u. A.

zugeschrieben, welche V. 6 der σοφία beigelegt ist; Kap. 7, 7 werden πνεῦμα und σοφία verbunden, und es wird von einem πνεῦμα σοφίας geredet; Kap. 9, 17 stehen σοφία und τὸ ἅγιον πνεῦμα θεοῦ völlig parallel, der hl. Geist wird hier ebenso von der Himmelshöhe herabgesandt zu den Menschen, wie V. 10 die Weisheit von den hl. Himmeln zu den Menschen herabkommt. Auf derselben Linie mit der σοφία steht auch der λόγος θεοῦ. Kap. 9, 1 heißt es von Gott: ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν τῷ λόγῳ αὐτοῦ und V. 2: καὶ τῇ σοφίᾳ σου κατεσκεύασας τὸν ἄνθρωπον (diese Stelle beweist unmittelbar vielmehr die Parallelisirung der σοφία mit dem πνεῦμα θεοῦ; vgl. 1 Mos. 1, 2. Psm. 33, 6); Kap. 18, 15 wird der allmächtige Logos ebenso vom Himmel herabgesandt, wie Kap. 9, 10 die Weisheit und Kap. 9, 17 der hl. Geist, und während Kap. 10, 15—19 die Weisheit die Israeliten aus der Gewalt der Aegyptier errettet, vor den Königen die Zeichen und Wunder bewirkt, welche den Untergang jener im Meere herbeiführen, ist es nach Kap. 18, 15 f. der allmächtige Logos, der die Strafgerichte an den Aegyptiern vollzieht [1]). Eine „Verwechslung" liegt

1) Cölln S. 399. Ungeachtet dieser „Identification" des Geistes und der Weisheit Gottes sei doch, wird weiter bemerkt (S. 457), der Begriff der Weisheit der vorherrschende (im Buche der Weisheit), und von dieser werde daher fast alles prädicirt, was im A. T. dem Geiste Gottes beigemessen wird. Das Letztere ist vollkommen richtig und erklärt sich ganz ungezwungen aus dem von uns angegebenen innern Verhältniß beider Begriffe. Bemerkenswerth ist die Erklärung v. Cölln's. „Bei einer einseitigen Ausbildung der Speculation erscheint die Thätigkeit des Verstandes als das Höchste, und man glaubt nur durch die Fertigkeit in der Zusammensetzung von Begriffen und in ihrer Auflösung im folgerechten Schließen und in der Verbindung von Schlußreihen zur Wahrheit gelangen zu können. So wird dann dies verständige Vermögen im Menschen, Einsicht, Weisheit, wie sich das Alterthum ausdrückte, als das einzige Göttliche in ihm oder als das Einzige, wodurch sich Gott in den Menschen offenbaret, genommen. Eine unmittelbare Erkenntniß der Gottheit, welche sich dem Gefühle kund gibt und in der Begeisterung sich ausspricht, wird als trüglich und unsicher verworfen; eine solche aber hatte der Hebraismus (die ältern Schriften des A. T.) angedeutet, wenn er vom Geiste Gottes und seinen Einwirkungen

jedoch hier eben so wenig als dort vor, sondern einzig die Anschauung der innern wesentlichen Einheit des Geistes, Wortes und der Weisheit Gottes. Es ist an sich eine und dieselbe göttliche Kraft, die nach außen wirksam ist, aber es sind verschiedene Beziehungen und Arten dieser Wirksamkeit, wornach sie Wort, Geist, Weisheit Gottes genannt wird; es werden aber auch alle diese Wirksamkeiten zugleich jedem von ihnen zugeschrieben, wie sie ja in der That in ihrem Quellpunkt und Princip eins sind.

Was speciell die Wirksamkeit des Geistes Gottes betrifft, so ist dieselbe, so weit sie auf die äußere Natur geht 1 Mos. 1. 2 (2, 7). Job. 33, 4 (27, 3. 34, 14). Psm. 104, 30. Psm. 33, 6, von der des Wortes Gottes eigentlich nur formell distinguirt; ihr Charakteristisches liegt auf dem Gebiete der innern Natur, des Geistes und Willens im Menschen. Von dem Geiste Gottes kommt die Ausrüstung einzelner Menschen mit besondern geistigen Kräften 2 Mos. 31, 3—6, der Antrieb zu jeder besondern, außergewöhnlichen Entfaltung derselben, besonders auch in moralischer Beziehung; in dieser Richtung heißt er dann heiliger Geist 1 Mos. 41, 38. Jes. 11, 2. Psm. 51, 13. Psm. 143, 10 u. a. In engerem Kreise ist er der Geist des Volkes Gottes, das er durch die Wüste geleitet Nehem. 9, 20. Jes. 63, 20, und dessen leitender Organe, der theokratischen Obrigkeiten und Könige, 4 Mos. 11, 17. 1 Sam. 16, 13. 1 Kön. 3, 12. 4, 29, besonders der Propheten 2 Sam. 23, 2. Sach. 7, 12. In seiner ganzen Fülle aber ergießt er sich zuletzt über

redete. Der ruhigere, verständigere Weisheitslehrer konnte sich in diese Redeweise, welche an Schwärmerei zu streifen schien, nicht mehr finden; er machte deßhalb von ihr einen sparsamern Gebrauch und redete dafür lieber von der Weisheit, durch welche sich Gott in den Menschen wirksam zeige und zu erkennen gebe" (S. 458). Wäre dem so, dann hätte sicherlich der „Weisheitslehrer" nicht einen „sparsamern" Gebrauch von jener „Redeweise" gemacht, sondern gar keinen. Wie die ganze Auffassung, so ist insbesondere die Umdeutung der objectiv göttlichen Potenz des Geistes, der Weisheit in's Subjective gänzlich verfehlt.

das messianische Volk (die Christgläubigen) Jes. 11, 2—5. 32, 15. 44, 3. Ezech. 39, 29. Joel 3, 1. 2, den Messias an der Spitze. Was die Weisheit Gottes betrifft, so wird ihr beides zugleich, die dem Worte und die dem Geiste Gottes eigenthümliche Wirksamkeit, d. h. sowohl die schöpferische Kraft und die Naturwirkung überhaupt, als insbesondere die außerordentliche Belebung und Kräftigung des Geistes und Willens des Menschen zugeschrieben, wie wir sogleich sehen werden, und diese Vorstellung der Weisheit Gottes fällt mit dem neutestamentlichen (Johanneischen) Begriffe des Logos Gottes völlig zusammen.

Die Hauptsache ist die Personification. Diese ruht keineswegs auf der dreifachen Unterscheidung des an sich seienden, des schöpferischen und des den Dingen immanenten göttlichen Princips [1]; das A. T. kommt überhaupt über die Dyas gar nicht entschieden hinaus, sondern sie ist geknüpft an den einfachen Unterschied des an sich seienden und des aus sich heraustretenden Gottes, welcher, insofern dieser als eine eigene göttliche Hypostase hingestellt wird, als immanenter Wesensunterschied sich darstellt. Der aus sich heraustretende Gott heißt Wort, Weisheit, Geist Gottes. Von dem letztern ist eine Personification nicht nachzuweisen, und die des erstern erscheint zuerst mehr nur formell (blos vorgestellt); dagegen ist die Weisheit Gottes schon in den Sprüchen und noch entschiedener in den spätern Schriften als eigentliche Hypostase hingestellt, als solche gedacht.

Von dem Wort Gottes wird wie von einem an sich seienden

1) De Wette (bibl. Dogm. §. 112): „Die Lehre (der Dreieinigkeit) liegt nicht deutlich im Hebraismus, aber dunkel wohl in der dreifachen Auffassung der Idee der Gottheit als des höchsten Wesens über der Welt, als des sich offenbarenden in der Welt, und des Geistes, der in allem wirkt." Hierin, in diesem Modalismus, liegt noch gar nichts Trinitarisches, sofern die Unterscheidung außerhalb des göttlichen Wesens auf Seiten der Offenbarung Gottes oder in unserer Auffassung desselben vor sich geht. Aber daran angeknüpft oder dabei vorausgesetzt könnte eine immanente Unterscheidung Gottes von sich wohl sein, und das wäre nachzuweisen.

Wesen gesprochen, z. B. Psm. 107, 20: er sandte sein Wort und heilete sie, und entriß sie ihren Gruben, vgl. Psm. 147, 15. 18; ferner Jes. 55, 11: also ist mein Wort, das aus meinem Munde gehet; es kehret nicht leer zu mir zurück, sondern vollbringet was mir gefällt, und richtet aus wozu ich es gesandt [1]). In den spätern Schriften hat die Personification des Wortes Gottes, wo dieses parallel mit der Weisheit lauft, das poetische Gewand abgestreift; es erscheint das Wort auch nicht mehr als ein bloßes Abstractum, wie z. B. Psm. 33, 4; 119, 89. 105. Jes. 40, 8, sondern als das Concretum der göttlichen Allwirksamkeit, als der persönliche *λόγος παντοδύναμος* Weish. 18, 15, wie denn auch, was wir schon angeführt, die diesen Schriften zum Theil gleichzeitigen chaldäischen Paraphrasen des A. T. den sich offenbarenden Gott unter dem Begriffe des göttlichen Wortes als ein eigenes Wesen gedacht haben.

In den Sprüchen Salomonis Kap. 8, 22 ff. tritt die Weisheit [2]) Gottes von sich selber redend also auf: „Jehova bereitete mich als Anfang (Princip) seines Thuns, vor seinen Werken ... Als er den Himmel bereitete, war ich dort, als er den Bogen befestigte über der Tiefe, als er dem Meere seine Gränze setzte, als er die Grundfesten der Erde legte: da war als Pflegkind (Künstlerin) ich ihm zur Seite, war ich sein

1) In ähnlicher Weise, nur noch bestimmter, ist 1 Kön. 22, 21 f. vom Geiste Gottes als einem eigenen Wesen die Rede. Jehova sendet seinen Geist, nachdem er vor ihn hingetreten und seinen Dienst ihm angeboten, auf die Erde herab. Diese Stelle steht jedoch ganz isolirt. De Wette meint, sie gehöre der Mythologie an!

2) Die Väter erklären die Stelle insgemein von der zweiten Person in der Gottheit, dem Logos Gottes; einige aber auch von dem hl. Geiste. Ueber die Lesearten *ἔκτισε* und *ἐκτήσατο* und die verschiedenen Auslegungen der erstern, sowie der ganzen Stelle überhaupt s. **Petav. de trin. II, 1.** Daß die Arianer auf die Stelle und besonders auf das *ἔκτισε* großes Gewicht gelegt, ist begreiflich. Das war überhaupt nicht die Frage im christlichen Alterthum, ob hier von einem Wesen die Rede sei, das war allgemein anerkannt, sondern von welcher Art, in welchem Verhältnisse zu Gott es gedacht sei.

Ergötzen Tag für Tag, spielte vor ihm allezeit; spielte auf seiner Erde Kreis und hatte mein Ergötzen an den Menschenkindern." Die Weisheit ist hiernach sowohl das Urbild, das der Schöpfer sich vor seinem Thun entwirft, und das er bei demselben stets vor Augen hat, als auch die thätige Kraft Gottes selbst, die „Künstlerin", die das in's Werk setzt, was er in sich als seinen Gedanken anschaut und woran er sein „Ergötzen hat Tag für Tag". Ist sie eine wirkliche Person, oder eine poetische Personification? Das letztere will man behaupten [1]), weil ja auch ihr Gegenstück, die „Thorheit", unter dem Bilde eines Weibes als eigene Person Kap. 9, 13 ff. vorgestellt werde. Hiebei scheint man zu übersehen, daß diese keineswegs so ganz gewiß, wie man annimmt, eine blos tropische Person ist; denn V. 18 wird bemerkt, daß dort, wo die Thorheit herkommt, in den „Thälern der Unterwelt" die „Schatten" sind. Die Schatten sind aber keine Tropen, noch bloße Abstractionen, sondern wirkliche Wesen, wenn gleich der Nichtigkeit und dem Nichtsein, dem ewigen Verderben und Sterben verfallen; und so ist auch ihr Ur- und Vorbild, die Thorheit, ein wirkliches Wesen, kein bloßer Begriff.

Ausgeführt ist die Idee der göttlichen חָכְמָה im Buche der Weisheit. Dieses Buch knüpft an die ältere Auffassungs- und Ausdrucksweise an und verbindet sie mit der spätern. Der Geist Gottes erfüllet den Erdkreis, er umfaßt Alles und ist in Allem Weish. 1, 7. 12, 1 (er ist die göttliche Idee und Energie der Dinge zugleich); er ist ferner ein Geist der Zucht und des Unterrichtes 1, 5, den Gott vom Himmel sendet, damit die Menschen den göttlichen Rathschluß (Gedanken, Plan) von ihm lernen Weish. 9, 17 (er ist das göttliche Offenbarungsprincip). Beides wird sofort in dem (abstractern) Begriffe der göttlichen Weisheit zusammengefaßt und zugleich diese als eine eigene göttliche Hypostase hingestellt. Die Weisheit ist bei Gott, sie kennt seine Werke, denn sie war zugegen,

1) Cölln, bibl. Theol. I, 142 f.

als er sie schuf [1]) Weish. 9, 9. Sie ist die Beisitzerin seines Thrones (seine Mitregentin) 9, 4; mächtig reichet sie von einem Ende der Welt zum andern (umfasset alles — intuitiv) und ordnet alles 8, 1. Sie lebt im Umgange mit Gott und der Herr aller Dinge liebt sie 8, 3; sie ist eingeweiht in die göttlichen Geheimnisse (μύστις) und Rathgeberin bei seinen Werken 8, 4. Sie ist ein Hauch der Kraft Gottes und ein lauterer Ausfluß seiner Herrlichkeit; beweglicher daher als alle Bewegung, gehet und dringt sie durch Alles wegen ihrer Reinheit [2]) 7, 24. 25; sie ist der Abglanz des ewigen Lichtes, der fleckenlose Spiegel der Wirksamkeit Gottes und das Bild seiner Güte V. 26.

Desgleichen ist nach Jesus Sirach die Weisheit im Anfange, von Ewigkeit her bei Gott 1, 1. 4. 7. 24, 9; bei der Schöpfung ist sie mitthätig, und die geschaffenen Dinge sind vorzugsweise ihr Werk 24, 5. 6. 42, 21. Aus dem Munde Gottes hervorgegangen (als Hauch [Geist], Wort Gottes) umhüllte sie anfangs wie ein Nebel die Erde („der Geist Gottes schwebte über den Gewässern") 24, 3. Sie umfaßt Himmel und Erde und hat ihr Besitzthum unter allen Völkern 24, 6; aber in Israel läßt sie sich wohnlich nieder, faßt festen Fuß im heiligen Gezelte, auf dem Berge Sion, in der geliebten Stadt (Jerusalem); im Eigenthum des Herrn, dem bevorzugten Volke wächst sie empor wie eine Ceder auf Libanon, wie eine Cypresse auf dem Hermon 24, 10 ff. — Dem Buche Baruch zufolge wurde sie zuerst den Erzvätern gegeben, alsdann erschien sie auf Erden und wandelte unter den Menschen (ὤφθη ἐπὶ τῆς γῆς, συναναστράφη ἐν τοῖς ἀνθρώποις) Bar. 3, 37. 38. Die Bücher Sirach (24, 23 ff.) und Baruch 4, 1 ff., von der er-

1) „Durch sein Wort hat Gott alle Dinge geschaffen und durch seine Weisheit den Menschen bereitet" 9, 1. 2. Unter dem letztern ist wohl die Beseelung durch den Hauch (Geist) Gottes zu verstehen.

2) Der ursprüngliche Begriff des Geistes Gottes, unsichtbare, allmächtige Kraft Gottes.

habenen göttlichen Wahrheit in dem „Gesetze" durchdrungen, tragen die Prädicate der göttlichen Weisheit auf das Gesetz, das gleichsam ihre Verkörperung ist, über, so daß es scheinen könnte, als sei die Weisheit nicht eine wirkliche Hypostase, sondern nur die dichterische Personification des Gesetzes. Allein diese Identification findet nur theilweise Statt. Daß es von Anfang an im Himmel aufbewahrt sei u. dgl., kann von dem Gesetze, sofern es in der ewigen göttlichen Weisheit begründet ist, wohl gesagt werden, wogegen ihm die Prädicate, welche das ontologische, metaphysische Verhältniß der Weisheit ausdrücken, wie die Mitthätigkeit bei der Weltschöpfung nicht zukommen und auch nicht beigelegt werden, womit der wesentliche Unterschied beider genugsam dargethan ist. Ueberhaupt aber findet nach der ganzen Darstellung zwischen dem Gesetze Mosis und der Weisheit Gottes kein anderes und näheres Verhältniß Statt, als das der zeitlichen Manifestation zu ihrem ewigen Urquell, ein Verhältniß wie das des Tageslichtes zu der Sonne. Folglich geht die Personification auf die Weisheit in ihrem Unterschiede von dem Gesetze, d. h. auf das lebendige Princip, nicht auf das an sich todte Product, auf den Geist, nicht auf den Buchstaben; ebendamit fällt aber auch der einzige Grund hinweg, sie für eine blos dichterische zu erklären.

Herausgesetzt aus Gott als eigene selbstständige Hypostase und doch wieder unzertrennlich eins mit Gott durch die Gemeinschaft des Wesens und Wirkens, aber auch zugleich in (persönlicher) Abhängigkeit von ihm als dem ersten Principium: so erscheint hiernach die Weisheit Gottes. Ob auch das Wort Gottes als Person gedacht sei, können wir nicht mit gleicher Entschiedenheit behaupten; die Frage entbehrt insofern auch des theologischen Interesses, als jedenfalls ein so tief gehender und constanter Unterschied zwischen ihm und der Weisheit nicht nachweisbar ist, um (im Bejahungsfalle) den Begriff einer dritten göttlichen Person darin begründet zu finden. Der Geist Gottes aber erscheint ohnehin vorherrschend, ja durchgängig (die Stelle im 1. B. d. König. abgerechnet) in der Bedeutung der wesentlichen Eigenschaft und Kraft des aus sich heraustretenden Gottes, mithin der Substanz und Wirksamkeit des Wortes und der Weisheit Gottes. Es kommt somit das A. T. über die Unterscheidung Gottes (als des an sich seienden Wesens) von sich als seinem (dem nach außen wirksamen) Wort oder Weisheit nicht entschieden hinaus zu einem Dritten als der äußersten Spitze der Differentiirung. Aber zu dieser Differentiirung kommt es noch auf einem andern Wege als dem der sinnlichen Theophanie und der geistigen Selbstmanifestation Gottes überhaupt, auf dem Wege nämlich der Theomorphisirung der messianischen Idee, in der wir die eigentliche Concretion jener doppelten Selbstmanifestation Gottes erkennen.

§. 4.

Die messianische Weissagung.

Jede Weissagung ist an sich dunkel, keine aus sich selber ganz verständlich; erst in ihrer Erfüllung schließt sie sich völlig auf. 2 Petr. 1, 20. Indem wir daher die messianische Weissagung und zwar gerade das tiefste Moment ihres Inhalts, das theologische Wesen des Messias, zu erforschen im Begriffe stehen, so ist zu diesem Ende der Standpunkt der Erfüllung wenn nicht gerade principiell zu betreten, doch in keinem Falle gänzlich zu umgehen. Die dogmatische Auslegung ist unumgänglich zu ihrem vollen und gesicherten Verständnisse. Wir wollen nicht sagen, daß auf dem directen Wege hinter ihren Inhalt nicht zu kommen sei; es ist im Gegentheil einleuchtend, wie sie in ihrem eigenen Fortgange sich selbst mehr und mehr aufhellt, bestimmter und damit deutlicher wird. Zuallererst, in dem sog. Protevangelium, zeigt sie uns den Messias als den „Samen des Weibes", den Nachkommen Adams, noch gleichsam identisch mit der Menschheit überhaupt, als den Menschen, nichts weiter. Im Fortgange ihrer Entfaltung tritt

er aus der Menschheit heraus als Einer von den Vielen, und mehr und mehr zugleich über sie alle empor als der eine wahre Sohn Gottes. Aber so erhaben auch die Person des Messias der prophetischen Anschauung erscheint, mit der neutestamentlichen Logosidee congruirt diese nicht. Erst in der Zeit der Erfüllung ist es offenbar geworden, daher auch nur aus dem N. T. ganz gewiß: daß jener Menschensohn, den das prophetische Auge in der unmittelbaren Nähe Gottes erblickt (Dan. 7), das ewige Wort Gottes, bei Gott und Gott selbst ist (Joh. 1).

Die Erklärung der messianischen Weissagung von dem himmlischen Messias, dem Gottessohne und Gott, schließt die geschichtliche Deutung auf eine zeitliche theokratische Person nicht aus; im Gegentheile nimmt die theologische Betrachtung der Weissagung gerade die Unterscheidung des unmittelbaren nächsten Wortsinnes und des tiefern Sinnes, Dessen, was der Prophet für sich sieht, von Dem, was ihm der hl. Geist eingibt, zu ihrem Ausgangspunkt. Wie das Licht durch die Atmosphäre hindurch bricht, so tritt in der Weissagung die höhere Wahrheit aus der gemeingeschichtlichen hervor; sie ist dem Propheten selbst nicht unmittelbar im Bewußtsein, sondern bildet den Hintergrund desselben; vgl. Joh. 11, 51. Objectiv genommen kehrt sich das Verhältniß um. Während die nächst gemeinte, die gemeine Wirklichkeit vorübergeht und spurlos wie in Nacht und Nebel verschwindet, geht die höhere auf, der Sinn des hl. Geistes dringt vor und durch, indem er sich realisirt. Erklären wir uns deutlicher. Die jüdische Theokratie ist die Folie der prophetischen Vision. Die Theokratie, wie sie zeitlich erscheint, ist unvollkommen und befriedigt die messianische Erwartung nicht; der theokratische Geist erhebt sich über ihre zeitliche Gestalt zu der Idee eines Königs, der alle Völker seinem Scepter unterwirft und sie zugleich auf die Stufe der geistigen Erkenntniß des wahren Gottes und der Beobachtung seines heiligen Gesetzes erhebt, Alle zu Einem Volke Gottes verschmilzt. Jehova unterwirft diesem König alle Völker in dem äußerlich politischen Sinne, damit der Messias

sie hinwiederum ihm unterwerfe in dem sittlich religiösen Sinne. Das ist es, was die Propheten mit klarstem Bewußtsein erkennen, schauen, aussprechen, betreiben. Diese theokratische Idee hat in ihrem religiösen Momente von selbst etwas Uebergreifendes, und dieß ist der elastische Punkt, auf dem die prophetische Vision Fuß faßt, und von welchem aus sie durch den Antrieb und die Eingebung des hl. Geistes den himmlischen Messias, den Sohn Gottes und Erlöser der Welt perspicirt. Die dogmatische Auslegung faßt sie an dieser ihrer Spitze, in dem Sinne ihrer Erfüllung, den die Worte mehr verbergen als offenbaren. Man kann aber auch von unten auf ihm nahen, was wir nun versuchen.

Zunächst berücksichtigen wir die Psalmstellen.

1) Ps. 2, 7: Jehova sprach zu mir: mein Sohn bist Du, heute hab' ich Dich gezeugt.

Daß der Psalm ein messianischer sei, nehmen wir auf Grund des N. T. Apg. 13, 33. Hebr. 1, 5 ohne weiteres an.

Den Ausdruck „Sohn Gottes" gebraucht das A. T. nicht blos von Menschen, sondern auch von höhern Wesen, die nach Natur und Wirksamkeit Gott näher stehen als der Mensch Job. 1, 6; 2, 1; 38, 7. Psm. 29, 1; 89, 7. Dan. 3, 25. An diese Bedeutung des Wortes knüpft der Hebräerbrief an, wenn er den Sohn Gottes über die Söhne Gottes erhebt, diese in Schatten stellt gegen den der der „Abglanz der göttlichen Herrlichkeit selbst ist". Um jedoch die Bedeutung zu finden, in welcher das A. T. den Ausdruck auf den Messias anwendet, haben wir die allmählige Steigerung seines Sinnes und Einschränkung seines Umfangs zu beachten. Zunächst heißen die Israeliten (das ganze Volk) Söhne Gottes, sofern ihnen die Gunst Gottes, seine besondere Fürsorge und Leitung zugefallen ist 2 Mos. 4, 22. 23. Jes. 43, 6. Jerem. 31, 20 u. a.; insbesondere dann die frommen Israeliten, gleichsam die Elite des Volks, die Lieblinge Gottes. 5 Mos. 14, 1. Psm. 73, 15. Sprüchw. 14, 26. Weish. 2, 13. 18. In einem höhern, in theo-

kratisch symbolischem Sinne heißen die Richter und Könige des jüdischen Volkes Söhne Gottes. Die Herrschaft über das Volk und das Richteramt gebührt nämlich nur Gott allein; jene sind also was sie sind nicht von Haus aus und mit ursprünglichem Rechte, sondern nur dadurch, daß sie Gott dazu gemacht, d. h. sie gleichsam gezeugt und sich zur Seite auf seinen Herrscherthron erhoben hat, mit einem Worte als Statthalter Gottes auf Erden. 2 Sam. 7, 14. Psm. 89, 27 f. Die obige messianische Stelle gehört ihrem nächsten historischen Bezuge nach hieher. Es wird ein theokratischer König angeredet und seine eben erfolgte Einsetzung ausgesprochen: du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Ist aber der Psalm ein messianischer, was für uns auf Grund des N. T. feststeht, so bekommt die ganze Stelle auch eine höhere Bedeutung. „Sohn Gottes" heißt der Messias in einem einzigen, nur auf ihn passenden Sinne; die Bedeutung des Ausdrucks ist keine blos symbolische, vom Amt und der Würde hergeleitet, sondern eine essentielle. Die Zeugung sodann, kraft deren der Messias Sohn Gottes ist, bedeutet nicht mehr blos die feierliche Einsetzung in sein ihm von Gott verliehenes Herrscheramt, seine Inauguration als zeitlicher König, sondern noch etwas mehr und etwas wesentlich anderes. Der Thron und Sitz zur Rechten Gottes, wovon V. 6 und 8 die Rede, kann nicht mehr blos von der zeitlichen obrigkeitlichen Gewalt, dem Königthum verstanden werden, das der Messias mit den alttestamentlichen Theokraten gemein hat, sondern es ist eine höhere, ideale, sittlich religiöse Herrschaft gemeint, so gewiß als der Messias ein ideales Subject und kein gewöhnlicher Theokrat ist. Endlich richtet sich hiernach nothwendig auch die Bedeutung von הַיּוֹם, hodie. Sofern der Psalm, was wir, wie bemerkt, nicht auszuschließen brauchen, zunächst die Einsetzung und Salbung eines irdischen Königs im Auge hat, kann das Wort natürlich nur von der Zeit, dem Tage derselben verstanden werden; wiefern aber in der prophetischen Perspective das erhabnere Subject des Messias erscheint, muß dasselbe

auch dem gemäß bestimmt werden. Die Väter [1]) verstanden darunter die Ewigkeit, die permanente Gegenwart, das heute, das nicht von gestern ist und nicht morgen wird: die sinnigste Erklärung auf dem Standpunkte der buchstäblichen Auslegung, und die einzig mögliche auf dem der dogmatischen.

2) Psm. 110, 1: Jehova sprach zu meinem Herrn: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde mache zum Schemel Deiner Füße". Vgl. Matth. 22, 44. Hebr. 1, 13. 1 Cor. 15, 25.

Eine ähnliche Anrede Gottes an den Messias wie in Psm. 2, nur daß, da der Psm. 110 ein Davidischer ist, und somit der theokratische König selber den Messias seinen Herrn nennt, hier der Abstand zwischen beiden schon allein durch diesen Ausdruck im Allgemeinen angezeigt ist. Vor dem idealen Theokraten erscheint der zeitliche König als bloßer Diener. Dazu kommt, daß dem Messias das Priesterthum nach der Weise Melchisedeks (V. 4) zugesprochen ist, in seiner Person also die Vereinigung der priesterlichen mit der königlichen Würde, die durch die mosaische Gesetzgebung getrennt waren, wieder hergestellt werden soll. Vgl. 1 Mos. 14, 8. Hebr. 5, 6. Auch in diesem Zuge ist die Erhabenheit des Messias über den König David gezeichnet. Endlich wird er V. 5 geradezu אֲדֹנָי genannt, ein Name, der nicht wie der Ausdruck „Sohn Gottes" in einem mehrfachen Sinne, sondern allein von dem höchsten Wesen gebraucht wird. Es ist allerdings möglich, daß der Psalmist die Anrede: „der Herr ist zu Deiner Rechten" an den Messias und nicht an Jehova richtete, so daß dieser unter אֲדֹנָי zu verstehen und als Beistand des Messias bezeichnet wäre. Dann müßte aber auch V. 7: „aus dem Bache trinkt er" von Jehova gelten, oder ein Wechsel des Subjects eingetreten sein, woron das eine so unwahrscheinlich als das andere ist.

---

1) Origen. in Joann. Tom. I. c. 32. Athanas. de decret. Syn. nic. n. 13. contr. Arian. IV, 24. Basil. contr. Eunom. II, 24 u. A.

3) Psm. 45, 7. 8. Dein Thron, o Gott, steht immer und ewig ... Darum hat Dich, o Gott, Dein Gott gesalbt u. s. w. Vgl. Hebr. 1, 8.

Der Messias, der Psalm 2. Sohn Gottes genannt wird, heißt hier kurzweg Gott, und wie dort dem Sohne ein Sitz zur Rechten Gottes, so ist hier dem Gotte ein eigener Thron eingeräumt. Von dem hier gebrauchten Ausdrucke אֱלֹהִים gilt was von Adonai, „da er in den korachitischen Psalmen der herrschende, zum Theil ausschließliche Ausdruck für die Gottheit (statt יְהוָה) ist“ [1]). Bei morgenländischen Völkern, den Aegyptiern und Persern, werden zwar auch den Königen göttliche Namen beigelegt, allein ein solcher Gebrauch oder vielmehr Mißbrauch ist im A. T., wie selbst rationalistische Ausleger unumwunden gestehen (Gesen. a. a. O.), nicht nachweisbar. Auf unsere Stelle und ihre Parallelen könnte man sich jedenfalls nicht mit Recht berufen; denn es ist hier zwar ein König, aber zugestandenermaßen nicht ein gewöhnlicher irdischer König, sondern der Messias Elohim genannt. Deßhalb bleibt dem Worte hier nothwendig seine hehre Bedeutung, auch wenn im Hinblick auf Psm. 82, 1. 6; vgl. 2 Mos. 21, 6; 22, 7. 8 eingeräumt werden wollte, daß Obrigkeiten in einem gewissen Sinne, als בְּנֵי אֱלֹהִים nämlich, auch geradezu Elohim heißen (Gesen. zu Jes. S. 365). Andrerseits ist die Beziehung des Wortes auf den Messias nicht weniger unzweifelhaft, und die Versuche, die man aus einer Art rationalistischer Scheue vor dem erhabenen Bilde des Messias gemacht hat, den göttlichen Zug daraus zu verwischen, indem man behauptet, das Wort sei von Gott, nicht vom Messias gebraucht, sind so augenfällig erkünstelt und erzwungen, daß sie kaum einer Widerlegung werth erscheinen. Der Satz: Dein Thron, o Gott, soll heißen: Dein Gottesthron (von Gott Dir verliehener Thron), oder: Dein Thron ist Gottes für und für u. dgl.

---

1) Gesenius, Comment. zu Jesaj. 9, 5. S. 365. Anm.

An die messianischen Psalmen reihen sich die Aussprüche der Propheten.

Zuerst des Jesaja. Nachdem der Prophet 7, 14 den Messias עִמָּנוּאֵל, Gott mit uns, d. h. Den, in und durch welchen sich Gott uns mittheilt, genannt hatte, sagt er

Kap. 9, 5: Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns gegeben, und es ruhet die Herrschaft auf seiner Schulter und man nennt seinen Namen Wunder, Berather, starker Gott, ewiger Vater, Friedensfürst; (V. 6) auf daß die Herrschaft groß werde, und Heil ohne Ende komme über Davids Thron und sein Königreich, daß er es festige und stütze durch Recht und Gerechtigkeit, von nun an bis in Ewigkeit.

Die Prädicate, die hier dem Messias beigelegt werden, sind selbst für das gesteigertste Bild eines irdischen, menschlichen Herrschers viel zu erhaben; es ist ein mehr als irdisches, ein mehr als menschliches, es ist ein himmlisches, göttliches Wesen, auf das sie allein passen. Der Ausdruck ewiger Vater bezeichnet im Gegensatze des irdischen Königs den Messias als Denjenigen, der das Heil der Seinigen für alle Zeit, in alle Ewigkeit besorgt, während der beste irdische König nur auf kurze Zeit, nur vorübergehend für sein Volk sorgen kann. Charakteristischer noch ist der Ausdruck אֵל גִּבּוֹר, starker Gott. So heißt der Messias, „auf dessen Schultern das große Gottesreich ruht“, von dem „das Heil ohne Ende“ kommt, und es erinnern diese Worte lebhaft genug an denjenigen, welcher von sich gesagt hat: „mir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden“ Matth. 28, 18; und ferner: „das ewige Leben gebe ich ihnen, und sie werden in Ewigkeit nicht verloren gehen, und keine Gewalt wird sie mir aus der Hand reißen“ u. s. w. Joh. 10, 28—30.

In gleicher Richtung verkündigt Jeremias die göttliche Herrlichkeit des Messias

Kap. 22, 5: Sieh' es kommen Tage, da ich von David einen gerechten Sproß erwecke; ein König soll regieren in

Weisheit, und Recht und Gerechtigkeit üben im Lande. V. 6: Zu seiner Zeit wird Juda gerettet werden und Israel sicher wohnen; und dies ist der Name, mit dem man ihn nennen wird: Jehova unser Heil. Vgl. 33, 14—16. יְהוָה צִדְקֵנוּ ist der θεὸς σωτήρ des N. Test. Tit. 2, 13. Er wird so genannt als das „Licht der Nationen" Jes. 42, 6; 49, 6. Luc. 2, 30 ff. 3, 6, als Der, von dem Gerechtigkeit und Heil ausgeht. Es ist eine offenbare Verflachung der Stelle, eine Auflösung seines eigenen „Namens" in eine mitgetheilte Eigenschaft, wenn man erklärt: durch welchen Gott Gerechtigkeit und Heil spenden wird; oder: Der, den Gott zum Urquell und Spender des Heils gemacht hat, ähnlich dem σωτήριον τοῦ θεοῦ bei Luc. 2, 30; 3, 6. Denn sein Name ist nicht צִדְקֵנוּ unser Heil, auch nicht das Jehova-Heil (צֶדֶק יְהוָה), sondern Jehova unser Heil. Allerdings gibt ihm der Prophet nicht den Namen Jehova schlechthin, sondern Heils-Jehova, ähnlich wie Christus neben dem ὁ θεός als κύριος oder σωτήρ bezeichnet ist.

Noch bestimmter sprechen die Kleinen Propheten.

Micha 5, 1 bezeichnet den Messias als den König, „dessen Ursprung von Anfang und von Ewigkeit her ist", und schreibt ihm V. 3 die „Hoheit und Kraft Jehovas" zu.

Viel näher als der alttestamentlichen Anschauung sonst gemäß ist, treten sich bei Maleachi Jehova und der Messias; denn diesem wird hier der Name הָאָדוֹן gegeben. Jehova sendet einen Engel aus, um ihm den Weg zu bereiten; alsbald kommt — nicht Jehova, sondern der „Herr" und nimmt Besitz von seinem Tempel.

Ihren würdigsten Schluß aber findet die messianische Weissagung bei Daniel. Der Messias erscheint Dan. 7, 13 vor Gott in den Wolken in der Gestalt eines Menschen, als ein gottmenschliches Wesen, von dem es V. 14 heißt: Und ihm ward Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum gegeben, daß alle Völker und Nationen und Zungen ihm dienen; seine

Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, die nie vergehet, und sein Königthum wird nicht zerstört.

In dieser Abschilderung des messianischen Reiches ist alles Irdische und Vergängliche abgestreift; selbst der nüchternste exegetische Sinn vermag diesem Bilde die göttlichen Züge nicht abzusprechen [1]).

Ziehen wir aus vorstehender Darstellung der messianischen Idee den Schluß, zu dessen Begründung wir sie unternommen haben, so kann es nur dieser sein: Wiewohl das A. T. unter dem Messias keinen „incarnirten Jehova" (nach Gesenius' Ausdruck) denkt, so ist er ihm doch nicht blos „ein höheres, überirdisches, vom Himmel gesandtes Wesen", sondern ein mit Gott in Wesensgemeinschaft stehendes, durch den Namen Sohn Gottes und Gott in einem mehr als nur symbolischen oder moralischen Sinne ausgezeichnetes Wesen. Hat aber dieß seine volle Richtigkeit — wofür die triftigsten Gründe sprechen — so ist der abstracte Monotheismus nicht allein überschritten, sondern wir stehen schon völlig auf dem Boden des christlichen Trinitätsglaubens.

II.

Die Trinitätslehre des N. T.

Unverkennbar betrachtet die hl. Schrift des N. T. den Sohn oder Logos Gottes und das auf eine Linie mit ihm gestellte göttliche Pneuma nicht als bloße Beziehungen Gottes zur Welt, sondern als Beziehungen Gottes zu sich selber, als eigene Mittelpunkte in dem ewigen göttlichen Wesen, und folglich auch Gott den Vater nicht ausschließlich für sich, sondern in Einheit

1) Vgl. Gesenius a. a. O. und de Wette, bibl. Dogm. §. 188. 200.

mit seinem Sohne und Geiste als den (allein wahren) Gott. Das N. T. lehrt eine wahrhafte göttliche Dreieinigkeit, keine bloße Offenbarungstrinität [1]). Wenn man sagt: dem N. T. entstehe das, was wir die immanente oder Wesenstrinität nennen, auf Seiten der Offenbarung Gottes, so könnte man solches hinsichtlich der Darstellung gelten lassen; schielend aber und unwahr ist es zu sagen, dasselbe trage die ökonomischen Manifestationen in das Wesen Gottes hinein [2]). Ebensowenig läßt sich behaupten, die Wesenstrinität folge von selbst aus der Offenbarungstrinität, d. h. die Unterschiede in den Offenbarungen Gottes nach außen machen die Unterscheidung seiner von sich schlechthin offenbar, so daß man die Wesensunterscheidung Gottes in jenen Unterschieden erkennen, aus ihnen herleiten

1) Die rationalistische Theologie des Protestantismus behauptet fast durchgängig das Letztere; vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte S. 108. 2. Aufl. Neander (Geschichte der Pflanzung des Christenthums II, 795): „das Wesen des christlichen Theismus sei die Verehrung Gottes als Vater durch den Sohn in der durch denselben gestifteten göttlichen Lebensgemeinschaft des hl. Geistes." Aehnlich Strauß (Glaubenslehre I, 418); von Cölln (bibl. Theologie II, 282): „Die Namen Vater Sohn und Geist dürfen nicht als eine Unterscheidung dreier Subjecte genommen werden, sondern der Eine wahrhaftige Gott heißt a) *πατὴρ* in Bezug auf den Sohn, in wiefern er die unmittelbare Ursache ist von dem Sein Jesu Christi; b) *υἱός*, wiefern er sich seinem intelligenten Wesen nach (als *λόγος*) bei der Weltschöpfung äußerte und mit Christo, dem Gott-Erzeugten, vollständig vereinigte; c) *πνεῦμα*, als die belebende, im ganzen All wirksame Kraft, welche auch Christum erzeugte und ihn erfüllte, welche daher auch mit dem *λόγος*, dem Göttlichen, welches in Jesu Mensch wurde, verwechselt (s. ob. S. 25 f.) wird." Hahn, die Theologie des N. T. S. 111. Doch gibt es auch Ausnahmen. Marheinecke sagt (System der christlichen Dogmatik. Herausg. von Matthies und Vatke. Berlin 1847. S. 113): „Das N. T. geht an vielen Stellen über das Verhältniß hinaus, worin Gott zur Welt steht; es erkennt ihn zunächst und zuoberst in einem Verhältniß zu sich selbst; es setzt nicht nur den Unterschied Gottes von der Welt, sondern auch Gottes von sich, und zwar als einen innern und unmittelbaren in dem göttlichen Wesen selbst."

2) Hagenbach a. a. O.

und bewahrheiten könnte [1]). Dieß vermag nur seine Offenbarung im engsten Sinn, die Offenbarung durch sein Wort [2]).

Den Beweis der Dreieinigkeit aus dem Wort Gottes im N. T. führen wir in folgender Weise. Zuerst aus denjenigen Stellen, worin Vater Sohn und Geist zumal genannt sind. Zweitens aus denjenigen, welche speciell vom Sohne und Geist handeln. Hiedurch soll der dort im Allgemeinen geführte Beweis weiter geführt, die wahre Gottheit des Sohnes und die eigene Persönlichkeit des hl. Geistes tiefer begründet

1) Twesten, Dogm. II, 203: „Wie Gott sich offenbart, so ist er auch, indem er sonst nicht offenbart wäre; oder die Momente, welche wir haben unterscheiden müssen, indem wir uns die Voraussetzungen und Bedingungen der Offenbarung und der Erkenntniß Gottes in und aus der Welt vergegenwärtigten, werden irgendwie auch in der Idee des göttlichen Wesens, in sich selbst betrachtet, begründet und enthalten sein". Das sind sie freilich, aber eben auf das wie kommt es an. Diese Betrachtung vermag die göttlichen Namen Vater Sohn Geist, indem darunter zunächst lediglich verschiedene Offenbarungen oder Wirksamkeiten Gottes verstanden werden, nicht über das Niveau göttlicher Eigenschaften zu erheben. Die Macht, Weisheit, Liebe Gottes, was sind sie anders zunächst als auch Offenbarungen Gottes? Und gewiß sind sie als solche in seinem Wesen irgendwie begründet und enthalten; aber eine Differentiirung desselben bedingen sie zugestandenermaßen nicht.

2) Man spricht von den göttlichen Offenbarungen oft in zweideutiger Weise, namentlich auf Seiten einer gewissen der Schleiermacher'schen Schule entstammenden theologischen Richtung, der es eigen ist, ihren sanft abführenden Rationalismus mit den Phrasen der Gläubigkeit zu umhüllen und so beiden ihre Huldigungen darzubringen, dem Geist der Welt und dem Geiste Christi. Sie versteht unter den Offenbarungen Gottes die geschichtlichen Heils-Thatsachen, die göttliche Erlösung in Christo und die Heiligung in seinem, dem göttlichen Geiste. Wo bleiben hier die geoffenbarten Wahrheiten? Sie wären hiernach nur die ideale Seite der Offenbarungsthatsachen, die begriffliche Deutung und Bedeutung ihrer Realität, die Ergebnisse für das Erkennen aus den Thatsachen des christlichen Lebens. Aber wir sind unmittelbar durch sein Wort und in ihm von Gott belehrt über Gott; der eingeborne Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist, hat uns die göttliche Wahrheit verkündigt Joh. 1, 18. Die Gottesoffenbarung ist Gnade und Wahrheit Joh. 1, 17, und ist beides unmittelbar.

werden. Drittens erörtern wir jene Stellen, in welchen dem Vater das Prädicat der Gottheit beigelegt, er allein wahrer Gott genannt wird, somit eine Mehrheit göttlicher Personen ausgeschlossen und ein abstracter Monotheismus aufgestellt zu sein scheint. Wir werden hier nicht allein den so sehr ausgebeuteten scheinbaren Widerspruch der Schrift mit sich selber lösen, sondern auch zeigen können, daß diese Stellen im Gegentheile blos bezwecken, die Einheit Gottes als das Grundmoment der trinitarischen Unterscheidung hinzustellen

§. 5.

Die trinitarischen Formeln.

1) „Gehet hin und lehret alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes". Matth. 28, 19. Mit diesem Ausspruche des Herrn — der Fundamentalstelle der neutestamentlichen Trinitätslehre, dem Ausgangs- und Kernpunkte der nach Inhalt und Form trinitarischen Glaubensbekenntnisse der alten Kirche — hat der dogmatische Beweis zu beginnen.

Der zunächstliegende, unmittelbare Wortsinn des Ausspruches ist auch derjenige, den die Kirche von jeher darin gefunden und als den allein wahren sanctionirt hat. Vater Sohn und hl. Geist sind, wenn gleich der Name Gott anderwärts zunächst nur dem Vater beigelegt wird, dennoch wahrhaft göttliche Subjecte, denen der Name Gottes gemeinsam, die in diesem Namen Eins sind.

Die in der Apostelgeschichte vorkommende Formel „auf den Namen Jesu Christi taufen" Apg. 2, 38; 8, 15, ist nur der abgekürzte Ausdruck der unsrigen, und wie in ihr die Taufe nicht als auf eine von Christo ausgehende Kraft oder Wirksamkeit, sondern auf seine Person gefaßt ist, so sind auch in der vollern und vollständigen Formel Vater Sohn und Geist Personen;

wie denn überhaupt *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος* im N. T. nur im personellen Sinne vorkommt. 1 Cor. 1, 13. 15; 10, 2. Apg. 8, 16; 19, 5. Aber was für Personen sind die Drei? Der Name des Vaters ist Gott im vollsten Sinne des Wortes — nach allen Stellen der Schrift, der Name des Sohnes und des Geistes aber ist hier Derselbe; es ist das Eine göttliche *ὄνομα*, auf das die Völker getauft werden sollen, sei es nun, daß das *ὄνομα* (sc. *θεοῦ*) des Vaters auch ihnen unmittelbar beigelegt wird, oder zwar dem Vater allein unmittelbar — um die Einheit Gottes voranzustellen und zu betonen — aber nicht ausschließlich, sondern mittelbar auch ihnen, nämlich dem einen als seinem Sohne, dem andern als seinem Geiste. Das Letztere scheint die altkirchliche Auslegung zu sein; es geht dieß aus der Art und Weise hervor, wie die kirchlichen Bekenntnisse von der Taufformel aus sich aufgebaut und in Erweiterung derselben sowohl die Einheit Gottes unter dem Namen des Vaters als die wesentlich göttliche Natur des Sohnes und die Persönlichkeit des göttlichen Geistes ausgesprochen haben. In jener Richtung interpretirten die Sabellianer, deren Basilius erwähnt (Ep. CCX. n. 3), die Stelle ihrem Dogma gemäß: auf den Namen, sagten sie, nicht auf die Namen lehrte der Herr zu taufen, folglich ist nur ein Wesen, nicht drei göttliche Wesen (Personen) zu verehren. Umgekehrt schließt man orthodoxerseits, die Verschiedenheit der Subjecte voraussetzend: folglich ist Ein Wesen (Natur) das des Vaters Sohnes und Geistes.

Die biblische Taufformel enthält zugleich das Glaubensbekenntniß der Täuflinge; wie ja der Herr seinen Jüngern nicht allein die Völker zu taufen, sondern ausdrücklich auch sie zu lehren (*μαθητεύσατε τὰ ἔθνη*) gebot. Das Bekenntniß (Gottes) des Vaters Sohnes und hl. Geistes umfaßt den wesentlichen Inbegriff der christlichen Lehre, deren Auseinandersetzung in den kirchlichen Symbolen vollzogen ist. Dieser unmittelbare Zusammenhang derselben, vor Allem des apostolischen Glaubensbekenntnisses, mit der Taufformel ist für

die Auslegung der letztern von entscheidender Bedeutung, und zeigt sich von hier aus die Unhaltbarkeit aller jener Erklärungen, die sich gegen den trinitarischen Sinn der Formel sträuben, am deutlichsten. Das apostolische Symbolum (Einl. S. 161) explicirt den Namen des Vaters durch den Beisatz „allmächtiger Gott, Schöpfer Himmels und der Erde", nicht in der Absicht ihn allein, mit Ausschluß des Sohnes und Geistes, als den Träger des absoluten Wesens zu bezeichnen, sondern um die Einheit Gottes, das Fundamentaldogma des christlichen Glaubens, an die Spitze zu stellen und mit dem von der Dreipersönlichkeit auf die einfachste Weise zu verbinden. Denn wiewohl es die Einheit Gottes nicht ausdrücklich hervorhebt, wie die spätern Symbole und die orientalischen Formeln des apostolischen Bekenntnisses durch Einschaltung von ἕνα vor θεόν, so will es doch offenbar damit, daß es den ganzen und vollen Begriff des Absoluten in dem Ausdruck: allmächtiger Gott Schöpfer Himmels und der Erde, an das Subject des Vaters anknüpft, nichts anderes als die Idee des Einen absoluten Wesens, des allein wahren Gottes zur Geltung bringen. Es ist dieß aber nicht das Einzige — wiewohl das Erste — was es in diesem Artikel aussprechen will. Hätte das apostolische Symbolum in seinem ersten Artikel lediglich die Einheit Gottes in dem abstract monotheistischen Sinne aussprechen wollen, so würde der Ausdruck „Vater" als überflüssig weggeblieben und einfach gesagt sein: *πιστεύω εἰς θεὸν παντοκράτορα λ.* Schon dadurch also, daß es θεὸν πατέρα setzt, greift es über diesen Sinn hinaus und in den trinitarischen hinein, und verfolgt sofort diesen Gedanken, die ökonomische Seite damit fortwährend verbindend, indem es Jesum Christum als den Eingebornen des Vaters und als unsern Herrn (Erlöser) — unter Hinzufügung seiner Menschwerdung kraft übernatürlicher Geburt aus der Jungfrau Maria, seines Leidens und Sterbens, seiner Auferstehung und Erhöhung zur Rechten des Vaters u. s. w. erwähnt. Als das dritte göttliche Subject, an das der Christ glaubt — *πιστεύω* — ist der hl. Geist genannt, und hier ebenso seine

ökonomische Wirksamkeit beigefügt, sein Walten in der katholischen Kirche; die Gemeinschaft der Heiligen, die Nachlassung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben — was alles in seiner Kraft geschieht und besteht und insoweit gleichfalls Gegenstand des Glaubens ist [1]).

Es ist also die Wesenstrinität unter Voranstellung der Einheit Gottes, was wir als den kirchlich beglaubigten Inhalt der Taufformel zu betrachten haben. Die obige sabellianische, vom Socinianismus und dem heutigen Rationalismus aufgenommene Erklärung dagegen verwirft das immanent trinitarische Moment und findet höchstens eine ökonomische Trinität in ihr ausgesprochen. Auf der tiefsten Stufe rationalistischer Seichtigkeit explicirt sich diese Erklärung dahin: In der Taufformel liege nichts weiter, als daß die Getauften erstens den Einen wahren Gott, den Vater aller Menschen (Matth. 5, 46; 6, 1. 4. 6. 8. 9), insbesondere aber des Messias Jesus (Matth. 11, 25 ff. Luc. 2, 49); daß sie zweitens Jesum als den von ihm gesandten und mit der Vollmacht, demnächst sein himmlisches Reich auf Erden zu verwirklichen, ausgerüsteten (Matth. 28, 18) Messias bekennen; daß sie überdieß drittens den in der christlichen Gemeinde waltenden Geist mit seinen zum Theil außerordentlichen Wirkungen für nichts Anderes als für eine Gabe Gottes und des erhöhten Jesus (Apg. 2, 15. 33) anerkennen sollten [2]). Wäre Das die Summe des christlichen Glaubens, den die Täuflinge bekannten, so würde derselbe nicht einmal dem Bewußtsein des Täufers Johannes gleichkommen,

---

1) Die Erweiterung des evangelischen Taufbekenntnisses in dem apostolisch-kirchlichen Symbolum ist ein Beweis, daß das letztere der Tradition entstammt. Tertullian. de coron. milit. c. 3: Dehinc ter mergitamur, *amplius aliquid respondentes, quam Dominus in Evangelio determinavit.* De baptism. c. 6: Quum autem sub Tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur, necessario *adjicitur Ecclesiae mentio*, quoniam ubi Tres, i. e. Pater et Filius et Spiritus S., ibi Ecclesia, quae Trium corpus est.

2) Strauß, Dogmat. I. S. 418.

der doch erst im Vorhof der christlichen Erkenntniß stand, und von dem der Herr sagte, daß der Geringste in seinem Reiche größer sei als er. Matth. 11, 11. Joh. 1, 15. Zur Rechtfertigung dieser Auffassung kann weder der Buchstabe der Taufformel angerufen werden, noch der Zusammenhang, in dem der Herr sie ausgesprochen, nachdem er wie zu seiner Legitimation unmittelbar vorher Matth. 28, 18 erklärt hatte, ihm sei alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden; es läßt sich dafür eben so wenig die Stufe der Erkenntniß, welche die mit der Predigt und der Sacramentsspendung zu betrauenden Jünger von ihrem Herrn und Meister gewonnen hatten, anführen, da sie ihn ja schon vor seiner Auferstehung als den Sohn des lebendigen Gottes bekannten. Matth. 16, 16. Nur allein der sublime Sinn und Gedanke, den die Taufformel auf den ersten Blick jedem Unbefangenen eröffnet, den man aber aus andern Gründen nicht anerkennen mag, läßt uns begreifen, wie man auf diese armselige Auslegung verfallen konnte.

Betrachten wir sie noch etwas näher. Daß mit dem Ausdrucke hl. Geist nach einer bekannten rhetorischen Figur zuweilen nichts anderes als die Wirkung des göttlichen Geistes im menschlichen, die Geistesgaben bezeichnet werden, braucht nicht geläugnet zu werden (vgl. unt. §. 7); daß aber diese Bedeutung des Wortes an unserer Stelle nicht Platz greifen könne, ist nur um so gewisser. Mit demselben Rechte, womit hier das *πνεῦμα ἅγιον* der *δωρεὰ τοῦ πνεύματος ἁγίου* gleichgesetzt wird, dürfte man auch (Gott) den Vater mit der göttlichen Liebe (2 Cor. 13, 13) identificiren, und somit sagen: die Täuflinge bekennen, daß Gott Vater nichts anderes sei als die in der Sendung des Sohnes geoffenbarte Liebe Gottes — wenn es nicht augenfällig wäre, daß nicht das Bekenntniß göttlicher Offenbarungen und Wirkungen auf den Menschen, sondern der Glaube und das Bekenntniß des persönlichen Gottes, d. h. des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes von den Täuflingen (principaliter) gefordert sei, wie sie ja auch nicht auf diese Wirkungen, sondern auf den göttlichen Namen getauft werden, kraft dessen sie

diese Wirkungen an sich erfahren. Ist dieß in Ansehung (Gottes) des Vaters, so wie, was wenigstens die Persönlichkeit überhaupt betrifft, auch des Sohnes selbst in jener Erklärung zugestanden; so läßt sich solches in Ansehung des hl. Geistes gleichfalls nicht bestreiten, da der hl. Geist in dieser unmittelbaren Verbindung mit dem Vater und Sohne so wenig etwas Unpersönliches, als der Sohn in der gleichen Verbindung mit dem Vater und Geiste etwas Außergöttliches sein kann. Die Zusammenstellung des Sohnes (um auch noch diesen Punkt specieller zu berühren) mit dem Vater, wie sie in der Taufformel vorliegt, läßt einen schärfern Unterschied beider nicht zu, als wie ihn etwa der Apostel Paulus zwischen Gott Vater, von dem Alles, und dem Herrn Jesus Christus, durch den Alles ist 1 Cor. 8, 6, aufstellt. Allein sowohl diese als die verwandten Stellen, auf die wir am Schlusse des biblischen Beweises besonders noch eingehen, beabsichtigen nicht Christum aus der Sphäre der Gottheit herauszusetzen, sondern einzig die polytheistische Verläugnung der Einheit des göttlichen Wesens abzuwehren.

Schließlich bemerken wir noch, daß nach unserer auf die Analogie des apostolischen Symbolums begründeten Auffassung der Taufformel diese ihre Stelle eigentlich erst am Schlusse des biblischen Beweises bei denjenigen Aussprüchen des N. T. finden müßte, welche, wiewohl sie Christum zur Seite des Vaters auf die Linie der Gottheit stellen, jenen dennoch ausdrücklich als Gott oder den allein wahren oder den einen Gott bezeichnen. Da jedoch die Taufformel die göttliche Dreieinigkeit in vollständigem Ausdrucke umfaßt, während jene Stellen nur das Verhältniß des Vaters und Sohnes aussprechen, und die Auslegung, der zufolge der Name (*θεός*) des Vaters in gleicher Weise auf den Sohn und Geist erstreckt wird, die weiteste Verbreitung gefunden hat; so haben wir sie an diesem Orte belassen und als die Fundamentalstelle der biblischen Trinitätslehre behandelt,

indem keine andere an Bestimmtheit und Gedrängtheit ihr gleich kommt [1]).

2) Nicht undeutlich erinnert die evangelische Darstellung der Taufe Christi an das Summarium der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Matth. 3, 16 f. 1 Mos. 1, 1. 2. Wie Gott im Anfange durch sein Wort das All schuf und der Geist Gottes über den Gewässern (der der Bildung des Einzelnen vorhergehenden ungeformten, aber bildsamen Materie) schwebte [2]); so verkündigt Gott vom Himmel herab die moralische Neuschaffung der Welt in seinem Sohne, während der hl. Geist in Gestalt einer Taube über diesem schwebt. Ist diese Vergleichung begründet, so indicirt unsere Stelle gleich von vorneherein die metaphysisch-ontologische Offenbarungstrinität, welche den Uebergang zur Wesenstrinität bildet. Der Kern der Stelle liegt in der Erklärung Gottes, daß er in seinem geliebten Sohne Wohlgefallen habe (an den Menschen). Der Ausdruck: das ist mein Sohn, mein geliebter Sohn — *ὁ υἱός μου, ὁ ἀγαπητός* — kann nicht wohl gedeutet werden auf Einen unter Vielen (*πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς* Röm. 8, 29); der geschärfte Nachdruck, der auf die göttliche Sohnschaft Christi gelegt ist, fordert sie als einzig in ihrer Art anzuerkennen. Den Beisatz: *ἐν ᾧ εὐδόκησα* mag man mit der Vulgata in quo complacui übersetzen, jedenfalls ist das Wohlgefallen Gottes an seinem Sohne auf ein anderes Subject zu erstrecken, weil sonst die ganz unerträgliche Tautologie vorläge: das ist mein geliebter Sohn, den ich liebe; und dieses Subject kann nur der Mensch, die Menschheit sein. Also in ihm, dem einzig geliebten Sohne, gefällt der Mensch Gott wieder, in ihm ist Gott mit der Menschheit versöhnt [3]) (vgl. Jes. 42, 1, nicht Psm. 2, 7, worauf

1) Das Comma Joanneum würde ihr noch vorgehen, wenn seine Aechtheit unzweifelhaft wäre.

2) Vgl. Wetstein und de Wette zu Matth. 3, 16.

3) So Maldonat z. d. St.: In quo, i. e. per quem placatus ac reconciliatus sum mundo, h. e. placari et reconciliari decrevi; in quem cum intueor, omnem iram et offensionem pono.

de Wette hinweist). Mit dieser ausdrücklichen Erklärung Gottes steht die ihr voraufgehende sinnliche Erscheinung des göttlichen Geistes (in Gestalt einer Taube) im engsten Zusammenhange. Die Herabkunft des Geistes auf Jesus und sein Bleiben über ihm erweist ihn der Welt als ihren Heiland, als den *βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Joh. 1, 33; vgl. 3, 34; sie ist wie jene Erklärung zu dem Zwecke erfolgt, damit die Menschen an ihn glauben. Dieß ist der unmittelbare Inhalt der Stelle: die göttliche Offenbarung der christlichen Heilsökonomie, aber nicht ihr einziger Inhalt. Nicht blos die Form der Darstellung, daß die Stimme Gottes hörbar und der Geist Gottes über dem in leiblicher Wirklichkeit erscheinenden Sohne Gottes sichtbar wird, indicirt die trinitarische Unterscheidung Gottes, sondern auch der Inhalt selber, die Bezeichnung Christi als *ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἀγαπητός* führt über den Begriff der blos moralischen Sohnschaft, der bloßen Offenbarung des Göttlichen in ihm (*ὃν ὁ θεὸς ἔχρισε πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει = χριστός* Apg. 10, 38) hinaus auf den Begriff des filius naturalis, des wesentlichen und persönlichen Sohnes Gottes [1]), und somit reiht sich unsere Stelle unter die berechtigten Beweisstellen für die Dreieinigkeit ein.

3) Zu diesen Gesammtdarstellungen der Trinität bei den Synoptikern liefert das vierte Evangelium die Ergänzung und den Commentar in den Reden des Herrn, besonders Cap. 14—17. Die göttliche Heilsökonomie wird zunächst nach sachlicher (geschichtlicher) Anschauung dargelegt. Sie beruht auf der Liebe des Vaters, kraft welcher er selbst seines Eingebornen Sohnes nicht schonte, sondern ihn in die Welt und in den Tod dahingab, damit er die Erlösung vollbrächte Joh. 3, 16; 16, 28; vgl. 1 Joh. 4, 9; und wird verwirklicht durch den Sohn, der mit unbedingter Hingebung den Willen des Vaters vollbringt und seinen Namen verherrlicht Joh. 14, 31; vgl. 10, 15. 17 f.; 15, 8; 17, 1 ff., und ausgeführt durch den hl. Geist, den Geist der

1) Athanas. orat. I. adv. Arian. c. 16 und öfters.

Wahrheit, der vom Vater ausgehet und vom Sohne gesendet wird den Seinigen zum Beistand (παράκλητος), — denn die Welt kann ihn nicht empfangen Joh. 14, 17 — damit er sie nach seinem Hingange leite und in alle Wahrheit einführe Joh. 14, 16. 26; 15, 26; 16, 13—15.

In den letzten Stellen ist das Ganze der Heilsökonomie concentrirt und recapitulirt; zugleich treten hier die persönlichen Beziehungen Gottes ganz in den Vordergrund. „Ich will den Vater bitten und er wird Euch einen andern Beistand geben, daß Er bei euch verbleibe ewiglich" Joh. 14, 16. „Der Beistand aber, der heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird euch alles lehren und an alles erinnern, was ich euch gesagt habe" V. 26. „Wenn aber der Beistand gekommen ist, welchen ich euch vom Vater senden werde, der Geist der Wahrheit, welcher vom Vater ausgeht, so wird er von mir zeugen" 15, 26; vgl. 16, 13—15. „Wenn er aber gekommen ist, der Geist der Wahrheit, so wird er euch in alle Wahrheit einführen" 16, 13. Die Ansicht, welche unter dem Paraclet den „hl. Gottesgeist der Wahrheit" versteht (Lücke z. Joh. 15, 26), ist so schaal und dem Ausdruck und Zusammenhang so wenig genügend, daß deßhalb z. B. de Wette (zu Joh. 14, 16) gleich weiter geht und die Erklärung gibt: der Geist der Wahrheit ist ein „selbstständiges, göttliches Princip, Gott selber". Allein auch sie ist einseitig; diesen abstracten Sinn kann die Stelle nicht haben. Denn wenn der Geist vom Vater ausgehet, wenn der Vater ihn gibt, wenn er ihn im Namen Christi sendet; so weiß ich nicht, welchen Sinn man diesen Redensarten abgewinnen will, ohne den persönlichen Unterschied des Geistes vom Vater anzuerkennen. Der Vater ist unbestritten Gott selber. Ist er nun dieß nur so, wie es auch der hl. Geist sein soll — und hier bedingt eines das andere — nämlich nicht als eine von andern unterschiedene göttliche Person, sondern als der persönliche Gott; so sendet Gott sich selber, der Sendende und der Gesandte sind nicht blos Dasselbe, sondern auch Derselbe —

und das wäre widersinnig. Jene Redensarten also, wenn man sie nicht figürlich nehmen will — und man kann sie so nicht nehmen außer unter Voraussetzung jenes zerflossenen Lücke'schen Begriffs des hl. Gottesgeistes der Wahrheit — fordern eine Unterscheidung in Gott, zufolge welcher der Paraclet eine eigene vom Vater verschiedene Person ist, ganz in derselben Weise, wie der in jenen Stellen redende Christus beiden in eigener Person gegenübersteht. Gehen wir auf die Ausdrücke selbst ein, mit welchen theils der Sendung des Geistes, theils seines Daseins bei den Jüngern und seiner Wirksamkeit gedacht wird, so gelangen wir zu demselben Ergebniß. Die Ausdrücke: der Paraclet gehet vom Vater aus; der Sohn sendet ihn vom Vater u. s. w. wird man ohne Härte nicht anders als eigentlich nehmen, und somit nur von dem Ursprung und der Mission eines persönlichen Princips verstehen können. Zur Annahme einer Prosopopöie, wie sie z. B. 1 Joh. 5, 8 in Bezug auf ὕδωρ und αἷμα vorliegt, ist gar kein Grund; dem göttlichen Geiste liegt die Persönlichkeit gerade so nahe, als dem Wasser und Blute ferne. Noch bestimmter führen die von seinem Dasein und seiner Wirksamkeit gebrauchten Ausdrücke auf die Persönlichkeit des Paraclet. Er soll den Jüngern gegeben werden: ἵνα μένῃ μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα Joh. 14, 16; und ist dieß gesagt mit Bezug auf den bevorstehenden Hingang des Herrn, den der Paraclet ersetzen soll, vgl. Joh. 16, 7. 27. „Mit ihnen sein" ist so viel als „bei ihnen sein", und wird V. 17 ganz präcis von „in ihnen" sein (ἐν ὑμῖν ἔσται), d. h. von seiner Wirkung im Gemüthe unterschieden. Der Paraclet ist nicht bloß diese Wirkung Gottes auf die Jünger, er ist außer ihnen für sich, er ist ihnen zur Seite als ihr persönlicher Leiter und Beistand [1]). — Dieß tritt

1) Lücke z. d. St. „Das παρ' ὑμῖν μένει und ἐν ὑμῖν ἐστιν denke ich mir in dem Verhältniß zu einander, daß das erstere mehr ausgeht von dem Begriffe des παράκλητος, der bei ihnen ist, das letztere mehr von dem Begriffe des πνεῦμα, welches in ihnen ist". Aber die Folge wird nicht

sehr augenfällig hervor in dem ἔλεγχος des Paraclet gegen die Welt Joh. 16, 8—11; hier fällt jene subjective Bedeutung ganz hinweg, da ja „die Welt ihn nicht empfangen kann, ihn nicht schaut noch erkennt" Joh. 14, 17. Auch das, daß dem Zeugnisse des Geistes für Christus das Zeugniß der Jünger an die Seite gesetzt wird Joh. 15, 26, erscheint bedeutungsvoll, wenn man auf die Begründung des letztern sieht: ὅτι ἀπ' ἀρχῆς μετ' ἐμοῦ ἐστέ; denn damit ist auch jenes Zeugniß als auf persönlicher Gemeinschaft beruhend indicirt. Wird dem Paraclet endlich ein Sprechen, Hören, Verkündigen u. dgl. beigelegt, so ist er als Person gedacht — nicht blos vorgestellt, wie wir schon bemerkten.

Das Wesen des Paraclet ist durch sein Verhältniß zum Vater und Sohne bestimmt. Schon aus dem Satze: ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν Joh. 16, 13 — er wird Euch Wegweiser sein in die volle Wahrheit — leuchtet der göttliche Charakter des Paraclet klar hervor, wenn man den erhabenen Begriff der ἀλήθεια im Joh.-Evangelium richtig würdigt; noch mehr aus seiner Bezeichnung als τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, d. i. verus Dei Spiritus, im Gegensatze des Weltgeistes, welcher trügerisch und lügnerisch ist 1 Cor. 1, 2 ff. (Maldonat zu Joh. 14, 17). Auffallend scheint aber dann das Folgende: „er wird nicht von sich reden, sondern lediglich was er gehört, wird er reden und das Zukünftige euch verkünden" [1]). Als ob der

gezogen, daß der Paraclet als persönliches Wesen gefaßt ist, eine Folge, ohne welche jene Unterscheidung in's Nebulose verlauft.

1) Maldonat. ad h. l.: `Quod quomodo verum sit, non satis apparet, cum potius ideo veritatem dicat et falsum dicere non possit, quia a semetipso loquitur; cum enim a semetipso loquitur, ut Deus loquitur, cum nihil aliud quam Deus sit; cum autem ut Deus loquitur, mentiri non potest, quod si posset facere, tunc nimirum posset, quando non a semetipso, i. e. non tanquam Deus loqueretur. Folgt dann die Auslegung Augustin's und Beda's, welche so argumentiren: da in dem hl. Geiste keine zwiefache Natur wie in Christo sei, so könne jenes Wort auch nicht ausgelegt werden wie die ähnlichen Worte Christi Joh. 14, 10; 7, 16. Sie leiten daher das nicht aus sich Reden zurück auf das nicht aus sich Sein

Geist der Wahrheit nicht gerade dann die Wahrheit redete, wenn er aus sich redet! Der Zusammenhang löst das Räthsel. Die befremdende Rede soll den Satz begründen, daß der Paraclet die Jünger in die ganze Wahrheit einführen werde. Diese Wahrheit ist die Wahrheit die Offenbarung (Christi), von der der Herr unmittelbar vorher (V. 12) sagte, daß Er sie den Jüngern nicht vollständig aufschließen könne, weil sie nicht im Stande wären, sie jetzt zu tragen, und sodann beifügt: daß der versprochene Beistand sie in die volle Wahrheit einführen werde, nicht in eine eigene oder neue, sondern in die Wahrheit, die Christus vom Vater gebracht und verkündigt. Denn der Geist redet nur was er gehört, nämlich vom Vater, also dasselbe, was auch Christus geredet Joh. 8, 26; er nimmt von dem was Christi ist — und verherrlicht ihn damit — wie Christus den Vater verherrlicht — V. 14, denn vom Vater kommt alles; es kommt an den Sohn und von diesem an den Geist V. 15. Es ist also das Verhältniß des Geistes zum Sohne wie das des Sohnes zum Vater, unbeschadet seines (des Geistes) unmittelbaren Verhältnisses zum

des hl. Geistes, indem sie sagen: wie der hl. Geist nicht aus sich ist, sondern aus dem Vater und Sohne hervorgeht, so redet er auch nur, was er vom Vater und Sohn empfangen hat. Das ist wahr, sagt Maldonat fein und schonend, aber es ist diese etwas subtile Erklärung vielleicht nicht nöthig, **cum simplicius dicere possimus, nihil aliud esse non loqui a semetipso, quam non loqui contraria iis, quae ipse (Christus) ex Patris locutus esset voluntate, ut Cyrillus, Chrysost., Theophylact., Euthym. et Rupert. interpretantur.** Das ist klar und wahr; was Lücke zu der Stelle bemerkt, keines von beidem. Er sagt: „Wenn es V. 13 heißt: οὐ γὰρ λαλήσει ἀφ' ἑαυτοῦ, ἀλλ' ὅσα ἂν ἀκούσῃ u. s. w., so gehört dieß zu der liebenswürdigen Herablassung Christi. Er beschreibt dadurch den Geist, als den Geist Gottes, als lebendig eins mit Gott. Was sich von selbst versteht, wenn der hl. Geist in seiner vollen Kraft und Wahrheit erfahren wird, daß er nämlich der Geist Gottes selbst ist, kann denen, welche erst anfangen, ihn kennen zu lernen, noch unklar und zweifelhaft sein, sofern er nämlich in der Welt wirkt und vermittelt durch die Welt. Zu dieser Stufe läßt sich Christus herab."

Vater, das schon V. 13 anerkannt ist. Beide, der Sohn und Geist, sind sonach die auf einander folgenden Exegeten des göttlichen Gedankens, und sie sind dieses nicht von außen her, sondern vermöge ihres immanenten Verhältnisses zu Gott und ihres persönlichen Verkehrs mit ihm als sein Wort und sein Geist; vgl. Joh. 1, 18. Ferner: gleichwie Christus, der Sohn ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρός in der Welt erschien Joh. 5, 43, so wird der Paraclet ἐν τῷ ὀνόματι χριστοῦ, als Stellvertreter des Sohnes nach dessen Hingang, vom Vater gesandt, Joh. 14, 26, wiederum nicht kraft eines äußerlichen Verhältnisses, sondern auf dem Grunde der innerlichen Wesensgemeinschaft, jener als das Wort, dieser als der Geist Gottes.

4. In den übrigen Stellen 1 Cor. 12. 2 Cor. 13. 1 Petr. 1 tritt das ökonomische Moment der göttlichen Dreieinigkeit, wie in der Taufdarstellung, ganz in den Vordergrund, weßhalb auch die in dem Wesen Gottes unveränderlich feststehende Ordnung und Aufeinanderfolge der Personen nicht beibehalten ist.

1 Cor. 12, 4—6: „Es sind verschiedene Gaben, aber ein Geist, und verschiedene Aemter, aber ein Herr, und verschiedene Wirksamkeiten, aber ein Gott, der alles in allem wirket." Der hl. Geist eröffnet hier die Reihe der göttlichen Prinzipien, da es sich in allen drei Satzgliedern von seinen nach Art und Maaß verschiedenen Gnadengaben und ihrer Vertheilung in der Kirche handelt, von denen ihm aber besonders die Geistesgaben im engeren Sinne, (der λόγος σοφίας, λ. γνώσεως, πίστις, προφητεία κ. τ. λ. V. 4) zugeeignet sind. V. 5 u. 6 folgen die beiden andern Arten der Geistes- oder Gnadengaben, die διακονίαι und ἐνεργήματα, und zwar kommen die Aemter (Apostolat, Episcopat u. s. w.) von dem Herrn der Kirche, Christus, die Energemata aber, die Gaben der auf das Gesammtgebiet des Lebens, vor allem auf das Physische sich erstreckenden übernatürlichen Kraft und Wirksamkeit, von Gott (dem Vater). Vgl. Epheſ. 4, 4—6.

2 Cor. 13, 13: „Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des hl. Geistes sei

mit euch allen." Das unmittelbare, nächste Fundament unsres Heiles ist das Erlösungswerk, die Gnade Christi (Gottes in und durch ihn), die aber ausgegangen ist und ausgeht von der Liebe Gottes, des Vaters Joh. 3, 16, und sich an uns verwirklicht und vollendet in der Entsündigung und Heiligung durch die Mittheilung des hl. Geistes in der Kirche.

1 Petr. 1, 2: „Den Auserwählten nach dem Rathschlusse Gottes des Vaters in Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi." Diese Umschreibung der christlichen Eigenschaft des Menschen, die der Apostel Paulus mit dem Worte ἅγιος ausdrückt, ist im Hinblick auf die Taufe, aus der sie entspringt, vollzogen. Die Heiligung unseres Geistes durch den hl. Geist erfolgt auf Grund des Glaubens an Christus und der innern Lebensgemeinschaft mit ihm, durch die Kraft seines Todes. Der Gläubige stirbt (in der Taufe) mit Christo, um mit ihm aufzuerstehen Röm. 6, 3 ff.; er empfängt mit seinem Blute besprengt die Kraft des ewigen Lebens (2, 24). Und diese Heils-Veranstaltung hat ihre Wurzel und nimmt ihren Ausgang in der ewigen Liebe Gottes des Vaters, mit der er uns voraus ersehen und bestimmt hat (πρόγνωσις); vgl. Röm. 8, 29. Eph. 1, 4. 5.

Wiewohl aber der unmittelbare Inhalt dieser Stellen nicht das innere Wesen Gottes, sondern die Offenbarung seiner Heilsökonomie betrifft, so läßt sich doch nicht behaupten, daß Gott Vater, Sohn und Geist blos die Namen dieser dreifachen Manifestation, und nicht vielmehr eigene Subjecte, folglich die immanenten Träger des göttlichen Wesens sind; und zwar hauptsächlich deßhalb nicht, weil ganz entschieden Christus als eigenes Subject Gott dem Vater zur Seite steht. Nur wenn er den hl. Schriftstellern ein bloß menschliches Wesen wäre, würden sie nur eine ökonomische Trinität lehren, wogegen sie aber die immanente Wesens-Trinität als deren Grundlage hinstellen, wenn ihnen Christus der wahrhafte Sohn Gottes ist. Die Frage von der Gottheit Christi ist die entscheidende Frage der Trinitätslehre.

§. 6.

Vom Sohne Gottes.

Beginnen wir mit der Johanneischen Lehre, die den Höhepunct der neutestamentlichen Theologie darstellt.

„Im Anfange war das Wort (λόγος), und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott" Joh. 1, 1. Der von Anfang bei Gott seiende Logos ist Mensch geworden, und Jesus von Nazareth ist dieser Fleischgewordene θεὸς λόγος, oder λόγος θεοῦ (Apoc. 19, 13) und als solcher der Χριστός, der Weltheiland. Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1. 2. 4, 2.

Daß der Apostel Johannes in dem Logos ein eigenes göttliches Subject erkenne, somit einen persönlichen Unterschied zwischen Gott und dem Gott Logos statuire, darüber kann kaum ein Zweifel sein; die Hauptfrage ist: was bedeutet ihm dieser Logos, wie denkt er sich sein Wesensverhältniß zu Gott?

Die nächste Bedeutung des Ausdrucks λόγος im biblischen wie im profanen Sprachgebrauche ist: Rede, Wort [1]) (sermo, verbum, ῥῆμα Hebr. 1, 3; 11, 3). Von Gott gebraucht bezeichnet derselbe daher zunächst nicht ein Verhältniß Gottes zu sich selbst (die göttliche Hypostase dieses Namens), sondern vielmehr ein Verhältniß Gottes zu der Welt, seine weltschöpferische und weltbeherrschende Allmacht Psm. 148, 5; vgl. 1 Mos. 1, 3. Psm. 33, 6 (ob. S. 24), die in dem göttlichen Worte gleichsam ihren Ausdruck, wie der göttliche Gedanke in dem Willen Gottes seinen Nachdruck findet.

Aber in diesem Verhältniß spiegelt sich ein immanentes Wesensverhältniß Gottes, das Verhältniß seiner Weisheit,

1) In abgeleiteter Bedeutung bezeichnet er s. v. a. ἔννοια oder διάνοια (cogitatio, verbum *mentis*), und sofort auch mens oder ratio, die lebendige Quelle des Gedankens, wie der Gedanke der lebendige Inhalt, die Seele des Wortes ist. Nach Ammonius (Comment. ad Aristot. lib. de interpretatione) wäre die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Gedanke, und die abgeleitete λέξις, ἀπαγγελία (oratio). Vgl. Petav. de trin. VI, 1. 6.

(σοφία), seines νοῦς oder λόγος (mens, ratio) als eigener Hypostase zu ihm selber. Daß der nach außen wirksame Willen Gottes einerseits mit Gott, seinem Wesen, identisch und nichts anderes als dieses Wesen selbst, als ein thätiges gedacht, andrerseits aber von demselben auch wieder verschieden ist, insofern er gleichsam aus Gott heraustritt und die Ursache eines andern Seins und dessen Bestehens wird und ist: dieser Unterschied (in der Einheit) ist zwar ein blos dialectischer, aber es liegt ihm ein ganz andrer, ein hypostatischer Unterschied in Gott selber zu Grunde. Das Wort Gottes, durch welches alle Dinge ins Dasein gerufen sind und darin erhalten werden, ist nicht blos der äußere Ausdruck des göttlichen Gedankens und Willens, sondern dieser Gedanke selbst in eigener Wesenheit, die hypostasirte Weisheit Gottes als Vermittlerin der göttlichen Weltschöpfung und Regierung. Hiernach faßt der Begriff des Logos beide Bedeutungen dieses Ausdruckes in sich, die ursprüngliche und die abgeleitete; durch die erstere (Wort) wird die Selbständigkeit, der hypostatische Charakter des Logos insinuirt — denn das Wort ist außer dem Gedanken etwas für sich —, durch die andere aber der Inhalt, das Wesen des Logos, als die göttliche Weisheit oder der göttliche Verstand bestimmt. Da nun dieser als solcher mit Gott, dem göttlichen Wesen, identisch ist, so folgt, daß der Logos, der bei Gott ist als eigene Hypostase, Gott ist. Joh. 1, 1.

In diesem Gedankengange lehnt sich der Apostel Johannes lediglich an das A. T. an, das dem weltschöpferischen Worte Gottes schon in den protokanonischen Schriften eine tiefere als blos eigenschaftliche Bedeutung beilegt, in den spätern Büchern aber der Weisheit Gottes ganz unzweideutig eine eigene Wesenheit zuschreibt und sie als Beisitzerin des göttlichen Thrones erklärt. Der Brief an die Hebräer ist in Bezug auf diesen Fortschritt sehr lehrreich. Wenn er Kap. 11 V. 3 sagt: „Im Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort (ῥήματι θεοῦ) gegründet worden", so ist das ganz die Ausdrucksweise der frühesten Schriften des A. T. Das Wort

Gottes ist der allmächtige Wille Gottes, jedoch concret gefaßt, und eben damit in tieferer Bedeutung genommen. Heißt es dagegen im Eingange Kap. 1 V. 2 vom Sohne Gottes, daß Gott durch Ihn die Welt geschaffen und daß Er alles trage durch das Wort seiner Macht (*τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*), so ist hier ohne weiteres das Wort Gottes hypostasirt, es ist der Sohn, der den allmächtigen Willen Gottes als sein Wort ausspricht: ein Beweis, wie geläufig dem hl. Schriftsteller der Uebergang von dem allgemeinen Gedanken auf den concreten, von dem Verhältniß Gottes zur Welt als deren allmächtiger Schöpfer und Herr zu dem Verhältniß Gottes zu sich selbst, des Logos zu Gott, des Sohnes zum Vater ist, und zugleich ein Beweis davon, wie in dem Verhältniß des Sohnes oder Logos zu Gott außer dem Subjectsunterschied jeder andere völlig ausgeschlossen bleibt.

Treten wir tiefer in das Verhältniß Gottes zur Welt, in seine Heilsökonomie ein, so leuchtet uns der Logos als das Leben und das Licht der Welt, als der persönliche Vermittler der göttlichen Heilsoffenbarungen entgegen. Er ist der Verkünder und Ausleger des Gedankens und Willens Gottes, seiner Heilswahrheit und Heilsgnade Joh. 1, 4—18; 3, 34; 8, 37 f. 17, 8. 1 Joh. 2, 14. Er ist dieses nicht äußerlich und werkzeuglich wie die Propheten 2 Petr. 1, 19—21, durch ihn spricht Gott nicht als durch einen fremden Mund, in ihm dem Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines Wesens ist sein eigenes Wort lautbar geworden. Hebr. 1, 1—3. Er, der in dem Schooße des Vaters ist, der sich, wie Chrysostomus sagt, der *συγγένεια καὶ ἑνότης τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* erfreut, er ist der erschienene Gott, der den unsichtbaren Gott geoffenbart Joh. 1, 18 vgl. 10, 30. 14, 9; er ist das (an sich selbst unsichtbare) Wesen Gottes außer ihm, d. h. der sich offenbarende Gott, der Sohn Gottes des Vaters.

So ist nach der alttest. Darstellung die Weisheit Gottes vor allen Dingen aus Gott herausgesetzt, um als Urbild und Vermittlerin der göttlichen Weltschöpfung und Regierung zu

dienen. Den Zug des A. T. die Offenbarungen Gottes — im weitesten Sinne — auf eine eigene göttliche Hypostase zurückzuführen, sehen wir in der Johanneischen Logoslehre am Ziele angelangt. Der Grundgedanke stellt sich gleich auf dem ersten Blatt des A. T., aber in noch ganz unbestimmten und schwankenden Umrissen dar; im Fortgang der göttlichen Offenbarung tritt er bestimmter und deutlich heraus und gewinnt eine festere Gestalt; aber erst im N. T. ist er zur concreten Wahrheit geworden und zu dem dieser entsprechenden Sicherheit und Festigkeit des Begriffs und Ausdrucks erhoben. Das Wesen (Hypostasis), aus dem die Selbstoffenbarungen Gottes als ihrem unmittelbaren Quell im A. T. hergeleitet werden, hat, indem es in Jesus von Nazareth Fleisch geworden, gleichsam den letzten Rest seiner Außerweltlichkeit abgelegt und in dieser seiner menschlichen Erscheinung seinen persönlichen Unterschied von Gott dem Vater augenscheinlich documentirt. Joh. 14, 9. 1 Joh. 1, 1—3. *

* Wenn es bei unbefangener und nüchterner Forschung nicht schwer fällt, den Inhalt der Johanneischen Logoslehre unmittelbar an die alttestamentliche Offenbarung anzulehnen, und aus ihr vollständig zu erklären, so darf man sich wohl wundern über das Prätentiöse, womit in neuerer Zeit die sog. geschichtliche Erklärung gefordert und geltend gemacht wird. Konnte man nicht läugnen, daß die Johanneische Idee „original", nicht anderswoher entlehnt, sondern der göttlichen Offenbarung ureigen sei [1]); so blieb nur die Form des Ausdrucks für die geschichtliche Erklärung übrig. Und da diese Form in dem A. T. sich findet, lange bevor es eine alexandrinische Philosophie gab, an die und deren Hauptrepräsentanten Philo man den Johanneischen Faden anknüpfen möchte, so reducirt sich jene Forderung auf die Nachweisung der geschichtlichen Veranlassung der Johanneischen Logoslehre. Eine solche zu bestreiten, sind wir weit entfernt; schon das christliche Alterthum wies auf die Cerinthische Gnosis hin, welcher der Apostel in seinem ersten Briefe und besonders auch durch den Prolog seines Evangeliums habe entgegentreten wollen. Sieht man nun in dieser Gnosis eine Accommodation des christlichen Elements an die alexandrinische Speculation, eine willkührliche Copulation beider, so ist

1) Lücke, Commentar über d. Ev. d. Johannes. 2. A. I. S. 245.

gegen die Annahme einer indirecten Beziehung der Johanneischen Logoslehre auf den jüdischen Alexandrinismus nichts einzuwenden. Aber für die Erklärung der apostolischen Lehre wird hiedurch nichts gewonnen, weil man nicht berechtigt ist, dieselbe unmittelbar an Philo, dessen Lehre uns vorliegt, anzuknüpfen, das Mittelglied aber, die Gnosis des Cerinth uns in einem theils widersprechenden theils viel zu allgemein gehaltenen Bilde überliefert ist. Der allein sichere Boden für diese Erklärung ist und bleibt daher der eben bezeichnete biblische.

Die gewöhnliche Bezeichnung Jesu wie als der Christ so nach seinem göttlichen Wesen ist Sohn Gottes.

Im unmittelbaren Anschluß an seine Logoslehre und in ihrem Sinne nennt ihn Johannes mit Nachdruck den Eingebornen (*μονογενής* [1]) Gottes des Vaters. „Und das Wort (*λόγος*) wurde Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie (als) des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit" Joh. 1, 14; vgl. V. 18; 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9. Das Wesen also (die göttliche Person), das der Apostel Logos nennt, das Wort, das im Anfange, das bei Gott, das Gott war; das Wort, durch welches alles geschaffen ist und besteht, die Quelle insbesondere des wahrhaften (geistig sittlichen) Lebens der vernünftigen Creatur: dieses göttliche Wesen ist Mensch, und damit, während es in der Schöpfung nur mittelbar, aus seinen Wirkungen, erkennbar ist, unmittelbar sichtbar geworden — nicht nach seinem göttlichen Ansich, das nur durch seine Aeußerungen ähnlich wie die Seele durch ihre Thätigkeiten und Einwirkung auf die sinnlichen Organe), erkennbar war, sondern in seiner göttlich menschlichen Erscheinung, als göttliches Wesen (Person) in menschlicher Gestalt. Diese persönliche Erscheinung Gottes im Fleische (*φανέρωσις* 1 Joh. 1, 2; 4, 2. 1 Tim. 3, 16) nach ihrem geschichtlichen Dasein und

1) Dieser Ausdruck von Christus gebraucht ist wie der des Logos Gottes dem Apostel Johannes eigenthümlich; Luc. 7, 12; 8, 42; 9, 38. Hebr. 11, 17 kommt er als Bezeichnung des gemeinen Verhältnisses eines irdischen einzigen Kindes vor.

Wirken („Wohnen unter den Menschen voll Gnade und Wahrheit") haben die Apostel gesehen und geben von ihr augenzeugschaftliche Kunde. Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3. Sie haben gesehen seine (des Logos) Herrlichkeit *ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*, welche in Wahrheit [1]) die Herrlichkeit (Majestät) des Eingeborenen vom Vater ist. Diese Herrlichkeit ist die göttliche Herrlichkeit selber, die auf den Sohn, der in dem Schooße des Vaters ist (V. 18), übergeht, ihm mit dem Vater gemeinsam ist, und kraft der er sagen konnte: ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30; 14, 9), die absolut göttliche Natur, wie sie dem Eingeborenen vom Vater eignet. Durch diesen Ausdruck wird das Verhältniß Christi zu Gott zunächst als einzig in seiner Art hingestellt, an dem kein anderes Wesen weder im Himmel noch auf Erden partizipirt, und als das innigste, das zwischen dem göttlichen Vater und einem von ihm verschiedenen Subjecte stattfinden kann, als ein Verhältniß mithin, das über alle andern erhaben ist, die sonst noch zu Gott möglich sind und durch den Ausdruck der göttlichen Sohnschaft bezeichnet werden (s. ob. S. 35). Es ist mit einem Wort das Verhältniß der totalen Wesensgemeinschaft und Einheit, kraft welcher dem Sohne die göttliche Majestät (*δόξα*) im vollen Sinne und ohne alle Einschränkung zukommt („alles was der

1) Nicht blos ähnlicherweise; *ὡς*, als, (wie das sogen. Caph veritatis) ist Vergleichung nicht blos mit dem Aehnlichen, sondern mit dem Wahren, vgl. Matth. 7, 29. So de Wette, unter Berufung auf Chrysost. Maldonat. ad h. l.: Tenendum est, quod Augustin. in Psal. 125 et Ambros. ep. 47 et serm. 18. in Psal. 118 et Chrysost. h. l. et Gregor. lib. 18. Moral. c. 4. Theophylact. et Euthym. in Comment. monuerunt, particulas istas, *quasi*, *tanquam*, *sicut*, quibus una vere Graeca respondet *ὡς* aut *ὥσπερ*, non semper *similitudinem*, sed aliquando *veritatem* significare. Cum de aliquo dicimus: fecit sicut vir bonus, non significamus, inquit Augustinus, eum virum bonum non esse, sed ita fecisse ut appareat virum esse bonum. Sic ergo accipitur hoc loco, ut vera solius unigeniti gloria significetur, sensusque sit: vidimus gloriam ejus talem ac tantam ut non nisi unigeniti Filii Dei esse posset, ut facile ex ea intelligi posset, eum esse unigenitum.

Vater hat, ist mein" Joh. 16, 15); der persönliche Unterschied, die persönliche Abkunft und Unterordnung des Sohnes als *μονογενὴς παρὰ τοῦ πατρός* [1]) thut diesem Verhältnisse der Wesensidentität keinen Eintrag.

Die Lehre von Christo dem Sohne Gottes bei den Synoptikern, in der Apostelgeschichte und den ältern Paulinischen Briefen steht, was Bestimmtheit und Schärfe des Begriffs und Ausdrucks betrifft, mit der Johanneischen Darstellung nicht auf der gleichen Höhe; aber der Kern der Sache, der Gedanke einer Christo ausschließlich eigenen Wesensgemeinschaft mit Gott, ist unstreitig auch ihnen eigen. Diesen Gedanken drücken augenfällig jene Stellen aus, in denen Christus mit besonderer Emphase Sohn Gottes genannt wird. Matth. 3, 17 (und in den Parallelstellen) heißt er der geliebte Sohn Gottes in einem viel erhabenern Sinne als dem blos theokratisch messianischen, wie nicht blos aus dem Zusammenhang (s. ob. S. 50), sondern auch aus der Wiederholung des göttlichen Ausspruchs bei der Verklärung Christi Matth. 17, 5 (Parall.) vgl. 2 Pet. 1, 17 deutlich erhellet. Ganz besonders gilt dieß auch von dem gottbegeisterten Bekenntnisse Petri (Matth. 16, 16 und Parall.): Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes (vgl. Joh. 6, 69) und der eigenen Erklärung des Herrn Matth. 11, 27 (Luc. 10, 22): „Alles ist mir übergeben von meinem Vater; und Niemand kennet den Sohn außer der Vater, noch erkennet Jemand den Vater außer der Sohn und wem es der Sohn offenbaren will." Der erste Theil dieser Erklärung ist Matth. 28, 18 (vgl. Joh. 17, 2. 1 Cor. 15, 27.

1) Der Verbindung dieser Worte mit *μονογενὴς* gibt auch Maldonat den Vorzug, während Andere sie auf *δόξαν* zurückbeziehen und *δοθεῖσαν* ergänzen. Im Ganzen wiederholt Maldonat die Erklärung des hl. Basilius (hom. de fide n. 2. opp. Tom. II. p. 132. ed. Garnier): Wie Christus als Sohn in natürlicher Gemeinschaft besitzt, was des Vaters ist (nicht durch ein Gnadengeschenk des göttlichen Willens, wie die Creatur), so schließt er als Eingeborner Alles in sich, da er es mit keinem (andern Sohne des Vaters) zu theilen braucht.

Hebr. 2, 8. Eph. 1, 22) mit den Worten wiederholt: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden," und dient zur Motivirung des Auftrags an die Apostel, die Völker zu taufen auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes. Da sich Christus ausschließlich den Sohn Gottes und ausschließlich Gott seinen Vater nennt, so kann man nur an ein unmittelbares Verhältniß, an ein Naturverhältniß zwischen ihm und Gott, ähnlich dem eines leiblichen Vaters zu seinem Sohne denken; und da er sich allein die Kenntniß des Vaters, wie dem Vater allein die Kenntniß des Sohnes zuschreibt, so involvirt dies unmittelbar den Gedanken, den das vierte Evangelium mit den Worten ausspricht: [1]) „Niemand hat Gott geschaut; der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, er hat ihn verkündet" (ist sein *ἐξηγητής* = *λόγος*). In diesem höchsten Sinne spricht auch der Apostel Paulus von Christo als dem Sohne Gottes und zwar nicht erst, wie einige gerne annehmen möchten, in den Briefen an die Philipper und Colosser. Wenn er Röm. 8, 3 sagt: Was dem Gesetze unmöglich, worin es schwach war wegen des Fleisches, das hat Gott durch die Sendung seines Sohnes in der Aehnlichkeit des Fleisches der Sünde — bewirkt, so ist dieß der Sohn Gottes nicht im Sinne des gewöhnlichen Messiasbegriffes, des mit dem göttlichen Geiste Gesalbten, sondern in einem weit erhabenern Sinne [2]). Das Gesetz Mosis ist Gottes Offenbarung, der Sohn dagegen seine persönliche Repräsentation in Menschengestalt; vgl. Röm. 6, 14 ff. mit V. 25. Joh. 1, 17. In ihm ist das *πνεῦμα ζωοποιοῦν* 1 Cor. 15, 45, die göttliche Lebenskraft, die sein Wesen ausmacht und wodurch er der Grund und die Quelle alles wahrhaften Lebens in der Welt ist. Deßhalb steht er auch dem Vater, *ἐξ οὗ τὰ πάντα*, unmittelbar zur Seite als der *κύριος*, *δι' οὗ τὰ πάντα* 1 Cor. 8, 6, als der höchste Herr der göttlichen Lebensgemeinschaft, die er auf Erden

1) Vgl. dagegen Baur, die chr. Lehre von der Dreieinigkeit I. S. 88.
2) Was selbst de Wette z. Röm. 1, 4 anerkennt.

begründet hat und bei seiner (2.) Wiederkunft vom Himmel vollendet. Röm. 8, 34. 1 Cor. 15, 22 ff. Ist nun auch in diesen und verwandten Stellen die göttliche Herrlichkeit Christi als des Sohnes Gottes zunächst von seinem zeitlichen Wirken auf Erden und dessen Fortsetzung im Himmel „zur Rechten des Vaters" nach seiner „Erhöhung" ausgesagt, und von seinem vorzeitlichen Besitze derselben ausdrücklich nicht die Rede; so kann man doch, da auch dieser nicht blos von Johannes, sondern ebensowohl von Paulus und im Hebräerbrief, wie wir sogleich sehen werden, Christo beigelegt wird, den Versuch unmöglich gerechtfertigt finden, diese Herrlichkeit des Sohnes Gottes als eine bloß zeitliche, einmal entstandene und später wieder aufhörende, somit lediglich vorübergehende Manifestation Gottes in Christo zu erklären [1]). Schon der Begriff des Sohnes Gottes selbst, wie er in den angeführten Stellen vorliegt, läßt dies nicht zu. Ist in diesem Begriff über das menschliche und creatürliche Wesen hinausgegangen auf ein höheres, so versteht sich dieses von selbst als präexistirend, und dieser Gedanke drängt sich mit um so stärkerer Nothwendigkeit auf, je erhabener der Begriff der göttlichen Sohnschaft Christi gefaßt ist. Und daß dieser gesteigerte Begriff vom Sohne Gottes auch in den synoptischen Evangelien vorkomme, haben wir kaum gezeigt, und läßt sich bei unbefangener Betrachtung nicht bestreiten. Ebenso muß aber auch anerkannt werden, daß dieser höhern Betrachtung Christi eine andere zur Seite geht, bei welcher von seiner göttlichen Natur abstrahirt, die menschliche Seite seines Wesens zum Ausgangspunct genommen ist. Die Bedeutung, in welcher Christus Sohn Gottes genannt wird, ist nämlich häufig keine andere als die der vorzugsweisen Salbung mit dem Geiste Gottes, der außerordentlichen Ausrüstung mit göttlicher Kraft für seinen Messiasberuf. Apg. 10, 38; vgl. 4, 27. 30; 3, 13. Matth. 12, 18; 3, 16. 17. Es gehören hieher alle jene Stellen,

1) Baur a. a. O. S. 88.

in welchen nach der gewöhnlichen, übrigens ungenauen Erklärung [1]) das Wort Sohn Gottes gleich bedeutend mit Messias, Christus genommen wird, z. B. Matth. 4, 3. 6; 14, 33; 27, 40. Marc. 3, 11; 5, 7. Joh. 1, 34. 50; 11, 27. Es tritt aber diese Betrachtung des Sohnes Gottes mit der höhern keineswegs in Widerspruch, sondern führt auf sie hinaus; denn der Sohn Gottes hat den Geist „nicht in endlichem Maaße, sondern absolut" empfangen Joh. 3, 34 [2]), und ist damit absolut über Alle erhoben, die sonst noch mit ihm gesalbt sind, wie die Propheten, die Könige, der jüdische Messias. Eben deßhalb wird auf diesem Standpuncte auch der gemeinmenschliche Ursprung von Christo ausdrücklich negirt, und seine übernatürliche Zeugung durch den hl. Geist, somit seine natürliche Sohnschaft Gottes gelehrt Luc. 1, 35. [3])

Diese zeitliche göttliche Sohnschaft Christi ist das Correlat zu der ewigen des präexistirenden Logos und der Punct, an welchem die zuletzt besprochene untergeordnete Betrachtung in die höhere übergeht; denn hier ist über den „Begriff der geistigen Gemeinschaft" hinausgegangen [4]) zu der natürlichen, zu der ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater. Wenn daher auch in den zuletzt beigebrachten Stellen der Begriff der Sohnschaft Gottes nicht auf die geschichtliche Erscheinung Christi eingeschränkt, sondern über sie hinaus auf ein vorzeitliches Verhältniß zu Gott ausgedehnt wird, so hat man sie erst in ihrem vollen Sinne verstanden, und weit entfernt, daß dadurch der

1) Vgl. de Wette zu Matth. 3, 17. Röm. 1, 4. Sohn Gottes ist kein bloßer Titel oder Amtsname des Messias.

2) Wie auch Baur a. a. O. S. 89 diese Stelle auslegt, womit freilich nicht gut harmonirt, wenn er S. 92 Anm. die Unvereinbarkeit dieser Auffaßung mit der Joh. Logoslehre anzunehmen scheint. Es sind eben verschiedene Betrachtungsweisen oder Gesichtspuncte, die sich aber nicht ausschließen, sondern ergänzen.

3) Eine Stelle, der Baur a. a. O. S. 82 keinen rechten Sinn abzugewinnen weiß, was auf seinem Standpunct ganz begreiflich ist.

4) Vgl. Baur a. a. O. S. 88.

Begriff der Sohnschaft Gottes von der zeitlichen Erscheinung Christi „getrennt" würde [1]), tritt er so vielmehr erst in seine wahre innerliche Verbindung mit ihr ein. Für diese wahrhafte Verbindung tritt der Apostel Johannes im Evangelium und in den Briefen in die Schranken, nach dem dieselbe von entgegengesetzten Seiten aufgelockert und gelöst werden wollte: vom Ebionitismus, dem Christus der natüliche Sohn Josephs und Marias und in seinem ganzen Leben und Wesen nur der mit besonderer Kraft ausgerüstete jüdische Messias ist; vom Cerinthischen Gnosticismus, dem zufolge die Einwohnung des Logos in Christo keine reelle Verbindung mit dem Sarkischen, mit dem Menschen Jesus darstellt. Beiden Irrlehren ist die Annahme gemein, daß die göttliche Herrlichkeit Christi keine vorzeitliche, ewige, sondern eine blos zeitliche, einmal entstandene und später wieder zurückgetretene, also eine vorübergehende Manifestation Gottes in ihm sei. Nach Cerinth ist die Verbindung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus eine blos accidentelle. Der Apostel Johannes bezeichnet diese Betrachtung als unwahre Trennung (1 Joh. 4, 3. nach der alten Lesart: ὁ λύει τὸν Ἰησοῦν), was sie auch ist und accentuirt beides: 1) daß der Logos von Anfang an war Joh. 1, 1. 2. 1 Joh. 1, 1. 2. 2) daß er im Fleische gekommen Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 2 Joh. V. 7, das heißt, daß Jesus von Geburt aus und durch sein ganzes zeitliches Dasein der Logos war, folglich nicht erst seit der Taufe ihn in sich aufgenommen, und mit dem Eintritt seines Leidens und Sterbens von ihm wieder verlassen worden sei. Die lockere, lose Verbindung, welche der Ebionitismus behauptete, basirte Cerinth auf den sich abstoßenden Gegensatz des Sarkischen und Pneumatischen, woraus sich hernach der Doketismus entwickelte; wogegen der Apostel von dem persönlichen ewigen Logos ausgehend die wahre Incarnation desselben in Jesus von Nazareth lehrte und somit aussprach, daß

1) Baur a. a. O.

dieser Jesus wahrhaft der Christ, der Sohn Gottes sei, Joh. 2, 22; 4, 15. Joh. 1, 18, der in seiner zeitlichen, menschlichen Erscheinung die Herrlichkeit Gottes, die er von Ewigkeit her besaß, Joh. 17, 5; 8, 58; 6, 62; vgl. V. 38. 51. 59, unmittelbar den Menschen zu erkennen gab. Nicht von der göttlichen Natur, was unmöglich, sondern von der göttlichen fleischgewordenen Person des Logos sagt Johannes in seinem und der Apostel Namen, daß sie den Logos, nachdem er erschienen (Fleisch geworden), gehört, mit eigenen Augen gesehen, geschaut und mit ihren Händen betastet haben 1 Joh. 1, 1—3; vgl. Joh. 14, 9; von der göttlichen Natur aber, die der Logos durch sein Wort und sein Thun bekundete, und die sie mittelbar aus diesen erkannten, ist gesagt: Und wir sahen seine Herrlichkeit u. s. w. Joh. 1, 18. Die Präexistenz Christi als Logos und seine wesenhafte Sohnschaft Gottes (Homousie), sowie die wahrhafte Incarnation dieses Logos und Sohnes Gottes in Jesus von Nazareth: das sind also die Hauptstücke der Lehre, welche Johannes in Rücksicht auf die ebionitisch gnostische Häreste überall in den Vordergrund rückt.

Seiner Darstellung am nächsten steht die Paulinische einschließlich des Hebräerbriefs.

Die Präexistenz Christi, seine „vormenschliche göttliche Würde" ist in den Briefen an die Colosser und Philipper so unzweideutig gelehrt, daß deßhalb deren Aechtheit in Zweifel gezogen werden wollte [1]). Die Stelle Phil. 2, 6 ff.: „Welcher (Christus Jesus V. 5), obgleich in Gestalt Gottes seiend, es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein, sondern sich

1) Von Baur a. a. O. S. 84 f. In der That ist, wenn man sich einmal mit dieser Lehre nicht einverstanden erklären kann oder will, der Zweifel an der Aechtheit und dem apostolischen Charakter jener Briefe viel räsonnabler, als die vom Rationalismus restaurirte exegetische Willkühr der Socinianer, die in der bekannten Schleiermacherschen Erklärung von Col. 1, 15—17, — nach Strauß' (!) Ausdruck „ein exegetischer Skandal" — ihren höchsten Gipfel erreicht. s. Theolog. Studien u. Kriti-

selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm, indem er den Menschen gleich geworden und von Ansehen wie ein Mensch erfunden ward, sich selbst erniedrigte und gehorsam ward bis zum Tode, bis zum Kreuzestode" — wird zwar am einfachsten von dem geschichtlichen Subjecte Christus, dem λόγος ἔνσαρκος erklärt, und zählt alsdann nicht zu den Beweisstellen für seine Präexistenz. Der Apostel scheint limitirend von Christus zu sagen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων, weil von ihm, sofern er zugleich Mensch, sofern er λόγος ἔνσαρκος war, das Prädicat θεός nicht einfach hin, wie von dem ἄσαρκος λόγος gebraucht werden konnte, wie er ihn andrerseits ebendarum auch nicht schlechthin als ἄνθρωπος prädicirt, sondern von ihm sagt: ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος. Aus demselben Grunde wohl heißt es auch von ihm nicht εἶναι ἴσον θεῷ, sondern unbestimmt ἴσα θεῷ. Dazu stimmt V. 9—11, worin der göttlichen Erhöhung des bis an die äußerste Gränze duldenden und gehorsamen Christus mit dem Ausdrucke ἐχαρίσατο gedacht ist, welcher nur auf den ἔνσαρκος λόγος paßt. Zieht man aber auch diese Erklärung der andern vor, nach welcher der Apostel von dem absoluten Subject des Logos vor seiner Menschwerdung (V. 6) aus-, auf die Incarnation desselben über- (V. 7. 8) und zu der Verherrlichung nach seinem zeitlichen Hingang im Himmel zur Rechten des Vaters fortgeht, so bleibt doch auch bei ihr der göttliche Logos oder Sohn das eigentliche Subject des historischen Christus und als

---

ken 1832. 3. Hft. S. 497 ff. Strauß faßt sie (Hall. Jahrbücher 1839. Nr. 72. S. 547) dem Sinne nach in die Worte zusammen: „Vermittelt durch die Rücksicht auf das einstige Erscheinen Christi oder die Erlösung sind von Gott sowohl die religiösen, als auch die bürgerlichen Angelegenheiten der Völker, letztere nach ihrer innern, wie nach ihrer Außenseite in monarchischen, wie in republikanischen und andern Formen geordnet worden." Unglaublich, aber wahr! Für die Baursche kritische Auskunft sind dann freilich Stellen in unzweifelhaft ächten Schriften des Apostels, wie Röm. 9, 5 und 1 Cor. 8, 6, ein großes Kreuz, dessen man nicht ohne exegetische Gewalt los werden kann. Vgl. die Anmerkung bei Baur a. a. O.

dieses Subject ist er vor seinem zeitlichen Dasein, und dieses ist nicht einfach die Geburt eines Menschen, sondern die Menschwerdung des θεὸς λόγος. Nur wenn als eigentliches Subject des historischen Christus nicht der λόγος Gottes, sondern ein menschliches Wesen angenommen werden dürfte, nur dann könnte von seiner Präexistenz so wenig als von einer Incarnation die Rede sein. Aber wie wenig eine solche Erklärung unserer Stelle möglich, zeigt der erste Blick und wird durch die Parallele Coloß. 1, 15—17 in Verbindung mit Hebr. 1, 3 (von dem Johanneischen Lehrbegriff und den Stellen Röm. 9, 5. 1 Cor. 8, 6 noch gar nicht zu reden) bewiesen. „Welcher (Jesus Christus) ist Ebenbild des unsichtbaren Gottes, Erstgeborner der ganzen Schöpfung; denn in ihm ist Alles geschaffen, was im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare, seien es Throne oder Herrschaften oder Fürsten oder Gewalten, Alles ist durch ihn und für ihn geschaffen. Und Er ist vor Allem und Alles bestehet in ihm." Man versucht zwar auch diese Stelle und namentlich den Ausdruck εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου auf den geschichtlichen Christus nicht nur zunächst zu beziehen, sondern auch darauf zu beschränken, also daß nicht einmal mittelbar die Präexistenz Christi darin ausgedrückt wäre (de Wette); allein beides offenbar ohne stichhaltigen Grund. Man gesteht nämlich zu, was nicht zu läugnen ist, es sei von πρωτότοκος πάσης κτίσεως an bis V. 17 incl. vom ewigen Christus als Logos oder Weltschöpfer die Rede, doch sei dieß nur ein Zwischensatz und bezwecke einzig die (für sich bestehende, abstracte) Idee des göttlichen Ebenbildes zu analysiren. Gesteht man aber damit nicht, daß Christus, seine zeitliche Erscheinung über sich selbst hinaustreibe zu der Idee des ewigen göttlichen Ebenbildes, daß diese die eigentliche Wahrheit seiner Erscheinung, daß somit Christus wahrhaft und wesentlich das Ebenbild des unsichtbaren Gottes sei? Allein die Annahme einer Zwischenrede ist durch nichts gerechtfertigt, eine rein willkührliche. Einfacher und natürlicher ist die patristische Auslegung, wornach der Apostel, indem er Christum V. 15 als Ebenbild des unsichtbaren Gottes be-

zeichnet, ihn nach seinem vorzeitlichen Sein und Wirken ins Auge faßt, und diese Betrachtung bis V. 18 fortführt. Was ist nun diese Ebenbildlichkeit Gottes in Christo? Es ist die Herrlichkeit (*δόξα*) Gottes, die ihm eigen, die in ihm als ihrem Reflex wiederstrahlt (2 Kor. 4, 4; vgl. Hebr. 1, 3 *ἀπαύγασμα τῆς δόξης*), keine bloß moralische Gottähnlichkeit, wie sie dem Menschen eignet, sondern Wesensgemeinschaft und Einheit mit Gott. Wie der leibliche Sohn das Ebenbild des Vaters, das Wesen des Vaters in eigenem Subject ist, so ist Christus als Logos das Ebenbild Gottes, der Eingeborne des Vaters Joh. 1, 18. Inwiefern aber dieser Logos die göttliche Weltschöpfung und alle Offenbarung Gottes in der Welt vermittelt und als der Menschgewordene Gott in wirklicher persönlicher Erscheinung den Menschen Gnade und Wahrheit, den *φωτισμὸς τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης* 2 Cor. 4, 4, vermittelte, vgl. Joh. 1, 14. 14; 9, insofern ist er das (sichtbare) Ebenbild des unsichtbaren Gottes. Auch wenn der Apostel in der unmittelbar folgenden Schilderung Christi als *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* die vorweltliche Existenz desselben nicht mit der Ausdrücklichkeit, wie es geschieht, hervorhöbe, könnte man unter dem Träger dieses göttlichen Ebenbildes nicht ein menschliches, zeitliches Subject, sondern nur den ewigen Logos sich denken, und der gleichzeitige Hinblick auf sein geschichtliches Dasein und Wirken als Mensch, zufolge dessen er als das Ebenbild des unsichtbaren Gottes bezeichnet ist, vermag diesen Gedanken weder aufzuheben noch zu trüben. Schon wegen des engen Zusammenhanges, in welchem jene Schilderung mit dem vorausgeschickten Grundbegriff des Ebenbildes Gottes steht, so wie wegen der Explication, die dem *πρωτότοκος π. κ.* V. 16 gegeben wird, ist keine andere Erklärung des letztern Ausdruckes möglich als die altkirchliche, daß Christus (das göttliche Subject in ihm, der Logos) als der Erstgeborne und Eingeborne Gottes der ganzen Schöpfung voraus ist und die *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* Apoc. 3, 14 oder Derjenige ist, durch den Alles geschaffen ist und in welchem Alles fortdauernd besteht, V. 16; vgl. Joh. 1, 1 ff. Diesen Gedanken recapitulirt

der folgende V.: „Er ist vor Allem und Alles besteht durch ihn". Allerdings liegt in dem *πρῶτος* die Beziehung auf einen *δεύτερος*; aber weder kann jener als *πρωτόκτιστος* (Erstgeschaffener) noch dieser, nämlich der *κόσμος*, als *δευτερότοκος* (Zweitgeborner) gefaßt werden, sondern beide sind zwar aus Gott, aber jener ist der ewig aus ihm Geborne, dieser zeitlich durch ihn geschaffen (s. de Wette z. d. St.); die arianische Auslegung findet in der Stelle von keiner Seite her irgend einen Halt.

Ganz dieselbe Lehre, nur mit anderen Ausdrücken, gibt der Hebräerbrief. Hier wird (1, 3) vom Sohne, durch den Gott in den letzten Tagen zu den Menschen geredet, gesagt: „Welcher ist *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (θεοῦ)*". Mag nun *ἀπαύγασμα* seine Bedeutung von dem ausgestrahlten, oder von dem zurückgeworfenen, wie in einem Spiegel reflectirten Lichte herleiten, in beiden Fällen kommt dem Sohne die göttliche *δόξα* zu und ist er sie selber nur gleichsam in eigener Form. Ist Gott die in sich concentrirte Herrlichkeit, so ist der Sohn dieselbe Herrlichkeit in ihrer Ausbreitung, *φῶς ἐκ φωτός*, jener gleichsam die Sonne, dieser das Sonnenlicht; oder nach der andern Deutung, das Sonnenbild, die reflectirte Sonne. Im letztern Falle trifft die Vorstellung mit der des Ebenbildes zusammen. Etwas Aehnliches bezeichnet auch der Ausdruck *χαρακτήρ* (von *χαράσσειν* einschneiden, eingraben, einprägen), nämlich das Geprägte, z. B. eines Stempels, dann den Abdruck desselben, eines geschnittenen Steines z. B. in Wachs, und sofort uneigentlich die, wie wir sagen, charakteristischen, eigenthümlich bestimmten, scharf ausgeprägten Züge einer Person oder Sache, wodurch sie sich einerseits in ihrer wahren Eigenthümlichkeit, andrerseits in ihrer vollständigen Aehnlichkeit mit dem Prototyp darstellt. Dieses Prototyp ist das göttliche Wesen, das somit in dem Sohne so vollständig ausgeprägt oder abgedrückt ist, daß er als das absolute Ebenbild Gottes erscheint (vgl. Bleek z. d. St.). Diese Schilderung des Sohnes erhält ihre Vervollständigung in der-

selben Weise, wie sie bei Johannes und Paulus vorliegt, durch Hinzufügung der weltschöpferischen und welterhaltenden Thätigkeit desselben. Der Sohn ist es nämlich, durch welchen (δι' οὗ) Gott das All (τοὺς αἰῶνας) gemacht V. 2, und der „durch das Wort seiner Macht Alles trägt" V. 3. Daneben läuft im Hebräerbrief, wie bei Johannes und Paulus, die den synoptischen Evangelien und der Apostelgeschichte geläufigste Betrachtung Christi als des mit dem göttlichen Geiste im absoluten Maaße ausgerüsteten Messias her Kap. 9. V. 14, ohne jene höhere Betrachtung zu gefährden.

Zu den Bezeichnungen: Logos, Eingeborener, Sohn Gottes, Gestalt und Ebenbild Gottes, Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und Abdruck des göttlichen Wesens, Erstgeborner der ganzen Schöpfung, kommt nun noch der Ausdruck „Gott" (θεός) selber. Dieser Ausdruck, nach unserem Sprachgebrauche der präciseste und solennste zur Bezeichnung des höchsten, absoluten Wesens, ist dieß auch im neutestamentlichen Sprachgebrauche; doch hat auch der weitere Begriff einiger alttestamentlichen Gottesnamen in ihrer Anwendung auf menschliche Stellvertreter Gottes auf Erden, namentlich die theokratischen Personen in der Bedeutung von „Söhne Gottes", im N. T. seine Stelle gefunden Joh. 10, 33—36. — Wegen dieses unbestimmten, weiten Sprachgebrauchs können nicht sofort alle Stellen, in welchen das Prädicat θεός von Christo vorkommt, als unmittelbare Beweisstellen seiner Gottheit betrachtet werden. In andern Stellen schwankt der Text zwischen θεός und κύριος, wie Apg. 20, 28, oder ist das Wort θεός nicht unzweifelhaft ächt, wie 1 Tim. 3, 16, oder die Beziehung desselben und ähnlicher Ausdrücke schwankt zwischen Gott und Christus, z. B. Tit. 2, 13. Wir bedürfen aber auch all' dieser Stellen nicht, indem die Bezeichnungen Christi als Logos, Eingeborner u. s. w. sein wahrhaft göttliches Wesen evident erweisen, und jedenfalls muß, wo das Prädicat θεός ohne nähere Bestimmung von ihm gebraucht ist, auf die in diesen ausgedrückte Anschauung von seiner Person zurückgegangen werden. So wenn Thomas, nachdem er sich von der

Wahrheit der Auferstehung des Meisters überzeugt hatte, ausruft: „Mein Herr und mein Gott"! Joh. 20, 28. Dieser affectvolle Ausruf steht nicht höher, als das Bekenntniß Petri Matth. 16, 16, und führt an und für sich nicht bis zu dem erhabenen Begriffe, den uns die obigen Bezeichnungen gewährleisten. Erinnert man an die Anrufung dominus ac deus noster! womit die Römer seit Tiberius ihren vergötterten Kaisern eine gotteslästerliche Ehre erwiesen, so dürfte dieß von dem rechten Pfade eher abzuleiten als die absolute Bedeutung des Ausrufs zu erhärten geeignet sein. Denn der strenge Monotheismus der Schrift ist unverrückt im Auge zu behalten und keine Anschauung der Gottheit Christi, die ihm widerstrebt, darf zugelassen werden, wie es mit jener Berufung in der That geschieht. Von ganz anderem Gewichte ist die Stelle Röm. 9, 5: — „denen (den Israeliten) die Väter angehören, aus welchen Christus stammet nach dem Fleische, ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεὸς εὐλογητὸς εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν!" Die Beziehung dieser Doxologie auf Christus ist nicht nur „in grammatischer Hinsicht die natürlichste" (de Wette), sondern die allein mögliche; man kann ihr nicht anders ausweichen, als durch willkührliche Unterbrechung des Satzes, indem man nach κατὰ σάρκα oder nach πάντων mit Punkt schließt und das ὁ ὢν ἐπὶ πάντων κ. τ. λ. oder θεὸς εὐλογητός λ. als selbständige, an den Vater gerichtete Lobpreisung erklärt. Das erstere ist aber kaum möglich wegen des eng anschließenden ὁ ὤν, und das andere noch weniger, weil das ohne Artikel folgende θεὸς εὐλογητός von ὁ ὢν ἐπὶ πάντων sich nicht trennen läßt. Ueberhaupt wird, solange nicht ein anderer Text nachgewiesen werden kann, von sprachlicher Seite die Beziehung auf Christus immer gefordert bleiben. Es wäre auch, wie gewiß alle Ausleger willig einräumen, an eine andere Beziehung niemals gedacht worden, wäre der Inhalt der Stelle in jeder Beziehung eben so unverfänglich und unanstößig, als sie grammatisch klar und unzweifelhaft ist. Auch die patristische

Auslegung schwankt; doch läßt sich wahrnehmen, daß die Väter von Anfang die gewöhnliche Erklärung (von Christus) festhalten; erst die Mißdeutung der Patripassianer, die besonders auch aus dieser Stelle die völlige — selbst persönliche — Identität Christi mit dem Vater nachzuweisen suchten, veranlaßte mehrere von den spätern (Orig., Athanas., Basil., Greg. Nyss.), dieselbe gänzlich zu verlassen und ὁ ὢν ἐπὶ πάντων θεός von Gott schlechthin oder vom Vater zu erklären. Es ist dieß auch nach dem gewöhnlichen Ausdruck der Schrift sein Prädicat als des Principiums in der Gottheit, oder Gottes schlechthin, und nicht das des Sohnes Gottes oder des Gott Logos. Um aber dem patripassianischen Schlusse von der Uebertragung des absolut göttlichen Prädicats an Christus auf seine persönliche Identität mit dem Vater zu begegnen, konnten die Väter kaum wirksamer verfahren, als wenn sie die gewöhnliche Erklärung preisgaben und die Doxologie statt auf den Sohn, was zunächst lag, vielmehr auf den Vater bezogen. In unsrer Zeit bewirkt die rationalistische Scheu vor der Gottheit Christi dieselbe Wendung der Auslegung. Die Christum mit Gott in Eins zusammenfassende und identificirende Verherrlichung steht nicht isolirt, wenn auch die sogleich anzuführenden Doxologieen in der Stärke des Ausdrucks etwas hinter Röm. 9, 5 zurückbleiben. „Wachset", sagt der Apostel Petrus (2. Br. 3, 18; vgl. Apoc. 5, 13 f.), „in der Gnade und Erkenntniß unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi! Ihm sei die Ehre jetzt und in Ewigkeit, Amen!" 1 Petr. 4, 11 kommt dieselbe Doxologie etwas voller gefaßt vor, nur ist es zweifelhaft, ob sie auf Gott oder auf Christus geht. Das kann dahingestellt bleiben; Kap. 5. V. 11, wo sie mit denselben Worten wiederkehrt, ist sie auf Gott bezogen. Da sie nun ihrem wesentlichen Inhalt nach mit der obigen auf Christus zusammenfällt, so darf man schließen, daß der zweite Brief Petri dem Sohne dieselbe δόξα zuschreiben will, die der erste Gott (Vater) zuschreibt. Vgl. Hebr. 13, 21. Bei dem Apostel Paulus selber, ungeachtet er sonst immer

in der gewöhnlichen Weise des N. T. zwischen Gott dem Vater und Christo dem Sohne und Herrn unterscheidet (z. B. Tit. 1, 4. 1 Tim. 1, 2. 2 Tim. 4, 1), scheint die beide gewissermaßen identificirende Darstellung auch noch anderwärts ihre Vertretung zu finden. Dahin zählen wir einerseits die Stellen im Briefe an Titus 1, 3; 2, 10; 3, 4, und in dem 1. an Timoth. 1, 1; 2, 3; 4, 10, wo das sonst nur von Christo gebrauchte Prädicat σωτήρ auf Gott angewendet, andrerseits Tit. 2, 13, wo Christus μέγας θεὸς καὶ σωτὴρ ἡμῶν genannt, sowie Tit. 3, 4. 6, wo in einem und demselben Satz Gott und Christo das Prädicat σωτήρ ganz einfach, ohne alle Unterscheidung beigelegt wird. Man will zwar Tit. 2, 13 vielmehr auf Gott als auf Christus bezogen wissen; allein dem steht nicht blos der fehlende Artikel vor σωτῆρος, sondern auch die nähere und gewissermaßen einschränkende Bezeichnung μέγας θεός entgegen, die sich bei Gott schlechthin von selbst verstand und von dem Apostel gewiß nicht gebraucht worden wäre, wenn er lediglich das abstracte Subject Gott oder Gott den Vater in seinem Unterschiede von Christo dem Sohn im Auge gehabt hätte. Gerade diese durch den Beisatz μέγας hineingebrachte Unterscheidung des Sohnes vom Vater läßt uns die Stelle als eine solche erscheinen, welche nicht völlig auf gleicher Linie mit Röm. 9, 5, aber ihr doch so nahe steht, daß sie noch hieher bezogen zu werden verdient.

Dem Prädicat θεός entspricht die göttliche Verehrung, welche sich Christus selbst, welche ihm seine Apostel vindiciren. Die Stellen, worin dieß geschieht, Joh. 5, 22; vgl. 14, 1. Phil. 2, 9, Hebr. 1, 6. Apg. 9, 14. 1 Cor. 1, 42, haben um so stärkere Beweiskraft für die Gottheit Christi, für seine Einheit mit dem Vater, je mehr das Princip der monotheistischen Gottesverehrung 5 Mos. 6, 13: „Du sollst den Herrn Deinen Gott anbeten und ihm allein dienen", vgl. Matth. 4, 10, dabei überall vorausgesetzt ist.

Weiter in's Einzelne zu gehen scheint uns vollkommen

überflüssig. Die göttliche Natur Christi als des Logos Gottes, seine wesentliche göttliche Sohnschaft (ewige Zeugung, Präexistenz), überhaupt sein Eingeschlossensein in den Begriff Gottes, wornach ihm das Prädicat θεός zukommt: dieß ist durch das Bisherige sattsam erwiesen. — Daß ihm einzelne göttliche Eigenschaften (vgl. Joh. 21, 17. 1 Cor. 2, 8. 1 Tim. 2, 5. Apg. 10, 42. Apc. 19, 16) und göttliche Thätigkeiten (Apg. 20, 28. Joh. 5, 17. 19. Hebr. 1, 2. 10. 1 Tim. 2, 5. 6) zugeschrieben werden, versteht sich von selbst und gehört zur speciellen Ausführung der Idee, die das N. T. von ihm aufstellt.

§. 7.

Vom heiligen Geiste.

Vom Geiste Gottes nach alttestamentlicher Lehre ist oben (§. 3) im Allgemeinen die Rede gewesen; wir nehmen den Faden wieder auf, um die neutestamentliche Lehre nach ihren Voraussetzungen und Grundlagen im Besondern nachzuweisen.

Die Lehre vom hl. Geiste steht in engem Zusammenhange mit der Engellehre. Die unsichtbaren Diener und Werkzeuge des göttlichen Willens, welche das A. T. Engel (ἄγγελοι, Boten) und Geister (πνεύματα) nennt, stehen unter dem hl. Geiste, dem Geiste Gottes κατ' ἐξοχήν, dem belebenden und leitenden göttlichen Princip alles Daseins [1]). Wie jene als persönliche Diener Gottes dargestellt sind, so ist auch der göttliche Geist selber nicht abstract gedacht, keine bloße Kraft oder Wirksamkeit Gottes, sondern ein eigenes Wesen, eine Hypostase, und dieser sein Charakter tritt um so deutlicher hervor, wenn von seiner Stellung zur Natur auf die zur geistigen und moralischen Welt das Augenmerk gerichtet wird.

1) Knapp, Scripta var. argum. Tom. I. p. 157 seqq.

Was zuerst seine Wirksamkeit betrifft, so ist es vor allen Christus selber, welcher, nach der in den synoptischen Evangelien gewöhnlichen Darstellung (über deren Zusammenhang mit der höhern s. ob. S. 67), vom Geiste Gottes erfüllt seinen messianischen Beruf antritt und durch Wort und That ausführt. Matth. 3, 16; 4, 24; 12, 28. Luc. 4, 1. 14. Joh. 1, 32 f.; sind es sodann die Apostel und Jünger Christi, die unter seinem Einfluß und in seiner Kraft das Wort Gottes verkündigen und dasselbe äußerlich und innerlich beglaubigen. 1 Petr. 1, 12. Marc. 16, 17. 18. Apg. 2, 4 ff.; 16, 18. Die Entscheidungen der Apostel in Sachen des Glaubens und christlichen Lebens sind vom hl. Geiste dictirt, unter dessen Einwirkung sie stehen und handeln. Apg. 15, 28; vgl. 5, 32; wer daher ihnen widersteht und sie verachtet, der widersteht der Auctorität Gottes und des göttlichen Geistes. Matth. 12, 31. Apg. 5, 3. 9. Die Apostel, die Lehrer und Vorsteher der christlichen Gemeinden sind vom hl. Geiste in ihre Aemter eingesetzt. Apg. 20, 28. Von ihm kommt das Außerordentliche (nach Art und Maaß und Wirkung), z. B. in der Lehrweise (die προφητεία), in der Vertheidigung der Sache Christi. Matth. 10, 18—20. 2 Tim. 1, 7. 1 Thess. 1, 5. 1 Cor. Kap. 12 u. 13. Hebr. 2, 4; von ihm kommen ferner die geistigen und sittlichen Güter, wodurch die Christen vor den übrigen Menschen ausgezeichnet sind, wogegen Unheil, Elend, geistige und sittliche Verkehrtheit und Verkommenheit von dem bösen Geiste, dem Fürsten dieser Welt herrühren. 1 Joh. 4, 4. 1 Cor. 2, 12. Ephes. 2, 2; 6, 12. Luc. 11, 13. Marc. 3, 29. 30. Durch den hl. Geist werden wir von den Lastern weg zu allem tugendhaften Streben angetrieben Röm. 7, 6; 8, 1. 4. Gal. 5, 16—22. 1 Cor. 6, 10 f. 19. 1 Petr. 1, 22. Eph. 5, 18 und in allem, was den innern Menschen betrifft, bestärkt und gefördert Eph. 3, 16; der innere Friede, die Ruhe und Freudigkeit des Herzens kommt von ihm 1 Thess. 1, 6; Trost und Standhaftigkeit im Leiden, Zuversicht zu Gott und die überzeugungsvolle Hoffnung der jenseitigen Seligkeit wirkt

er in unserm Innern und befestiget sie. Röm. 5, 5; 8, 16. Gal. 4, 6. Eph. 1, 13. 14; 4, 30. 2 Cor. 1, 22; 5, 5. Nicht nur aber kommt er unserer Schwäche und Verzagtheit zu Hülfe, indem er in der Tiefe unseres Gemüths das wahre und inbrünstige Gebet entzündet und unserem Geiste zum Bewußtsein bringt, sondern er tritt auch bei Gott selbst fürbittend für uns auf. Röm. 8, 26. 27.

Aus dieser seiner Wirksamkeit folgt, daß er göttlicher Natur ist. Sie ist ihm unmittelbar beigelegt, wenn er *δύναμις ὑψίστου* genannt Luc. 1, 35; vgl. Apg. 1, 8, und abwechselnd mit *θεός* als absolutes Princip aufgeführt wird. „Es sind verschiedene Wirksamkeiten", sagt der Apostel 1 Cor. 12, 6, „aber es ist derselbe Gott, der alles in allen wirket", und schließt hierauf V. 11: „das alles wirket der eine und selbe Geist, der einem Jeden eigens zutheilt, was er will". Ebenso an einer frühern Stelle: „Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnet"? 1 Cor. 3, 16. Ferner: „Wisset ihr nicht, daß euer Leib ein Tempel des in euch wohnenden hl. Geistes ist, den ihr von Gott empfangen"? 1 Cor. 6, 19. An der letztern Stelle ist die Wirkung des hl. Geistes im Menschen der Wirkung Gottes gleichgesetzt und deßhalb der Leib, die Wohnung des göttlich erweckten Geistes, ein Tempel des hl. Geistes oder Gottes genannt. Ganz unzweideutig tritt diese Identification Gottes und des hl. Geistes Apg. 5, 3. 4 hervor, wenn Petrus den Ananias strafend anredet: „Warum hat der Satan dein Herz erfüllt, daß du den hl. Geist belogst? Du logest nicht Menschen, sondern Gott". Die Stelle erfüllt ihren Zweck, auch wenn man bei dem nächsten Gedanken stehen bleibt: Du hast uns, die Apostel, belogen, und insofern den hl. Geist, als dieser es ist, der uns zu diesem Amte berufen und uns wie mit der Vollmacht so mit der Kraft dazu innerlich ausgerüstet hat (Apg. 13, 2; 15, 28; 20, 23); denn im darauf folgenden V. wird statt des hl. Geistes Gott gesetzt und somit die Wirkung

des Geistes unmittelbar als Wirkung Gottes gefaßt. Nur für die Persönlichkeit des hl. Geistes hört die Stelle so gefaßt auf, beweisend zu sein. In demselben Sinne wird 2 Mos. 16, 8 von den gegen Moses und Aaron sich auflehnenden Israeliten gesagt: „nicht wider uns ist euer Murren, sondern wider Jehova". Auch gehört hieher 1 Thess. 4, 8: „Wer (dies Gebot, den Bruder nicht zu übervortheilen V. 6) verwirft, der verwirft (verachtet) nicht einen Menschen, sondern Gott selbst, welcher seinen hl. Geist euch gegeben hat."

Betreffend die Persönlichkeit des hl. Geistes, so wird derselbe in den angeführten Stellen zwar deutlich von den Wirkungen unterschieden, die er im Menschen hervorbringt; allein dieß reicht nicht hin, ihn als eigene Person zu erweisen, da er so vielmehr erst als göttliche Kraft und wirkende Ursache seiner Gaben hingestellt, im übrigen aber von Gott nicht unterschieden ist.

Als eigene Person erscheint er unzweifelhaft erst da, wo er vom Vater oder Sohn oder von beiden deutlich unterschieden, wo ihm eigene ihn von diesen unterscheidende Handlungen zugeschrieben werden. So wird von ihm Joh. 15, 26; 16, 13 ff. gesagt, daß Er lehre, bezeuge, die Zukunft eröffne; auch werden ihm sonst noch persönliche Handlungen beigelegt, z. B. Apg. 13, 20; 20, 28. 1 Tim. 4, 1; vgl. 1 Cor. 2, 10; 12, 11. Allein auch hiegegen erheben sich nicht unbeträchtliche Bedenklichkeiten, indem die Schrift menschlichen Eigenschaften und Thätigkeiten, z. B. der Liebe 1 Cor. 13, 4, der Sünde Röm. 7, 11, und sogar abstracten und leblosen Dingen, z. B. dem Gesetze Röm. 3, 19, dem Wasser und Blut 1 Joh. 5, 8 persönliche Prädicate beilegt. Es könnten somit auch jene Stellen als Prosopopöie erklärt und angenommen werden, daß der hl. Geist, an sich nur Eigenschaft, Wirksamkeit oder Kraft Gottes, blos personificirt sei. Und in der That müßte die Frage, ob der hl. Geist als eigene Person zu denken, oder als Eigenschaft Gottes blos figürlich so dar-

gestellt sei, unentschieden bleiben, wenn wir lediglich auf jene Schriftstellen beschränkt wären. Blickt man dagegen auf die significantesten Aussprüche zurück, in welchen die Schrift den hl. Geist neben dem Vater und Sohne und auf gleicher Linie mit ihnen aufführt, so ist die uneigentliche Auslegung jener Stellen unmöglich, und der geforderte Beweis für die wahre Persönlichkeit des hl. Geistes, so weit er durch bloße Schriftauslegung erreichbar ist, hergestellt.

§. 8.

Der Eine Gott.

Der Monotheismus ist ohne Frage die theologische Grundlehre auch des N. T.

Diesen Monotheismus, wie er in einzelnen Stellen ausgesprochen ist, indem er an die göttliche Person des Vaters geknüpft wird, hat man als gegensätzlich zu der im Vorausgehenden entwickelten Lehre von dem Sohne oder Logos Gottes und dem hl. Geiste, als von Gott dem Vater unterschiedener göttlicher Wesen, betrachtet (Monarchianer, Arianer, Socinianer, Rationalisten). Da man aber der hl. Schrift selbst von keiner Seite diesen Gegensatz oder vielmehr Widerspruch aufbürdet, so war die nothwendige Folge davon das Hinwegexegesiren des trinitarischen Lehrgehaltes aus der hl. Schrift. Dabei ist ohne nähere Untersuchung in rein prekärer Weise der abstracte Einheitsbegriff grundsätzlich vorausgesetzt.

Es ist aber dieser Begriff nicht der biblische, wie er auch nicht der wahre ist. Es läßt sich zeigen, daß die Stellen, auf die er vorzugsweise begründet wird, die Einheit Gottes des Vaters nicht mit Ausschluß des Sohnes, daß sie dieselbe überhaupt nicht im Gegensatz gegen die Unterscheidung des Sohnes vom Vater und des Geistes von beiden, sondern vielmehr mit Einschluß dieser Unterschiede, d. h. daß sie sie als concrete Einheit aufstellen. Diese Erkenntniß läßt sich auf rein exegetischem

Wege gewinnen und begründen, wogegen die Lösung des Problems selbst im Wege der dialectisch-speculativen Erörterung zu vollziehen sein wird.

Die Hauptstelle des N. T., worauf sich die Antitrinitarier berufen, ist Joh. 17, 3: „Das aber ist das ewige Leben, daß sie Dich (den Vater) den allein wahren Gott erkennen und den Du gesandt hast Jesum Christum". Allein 1) gleich darauf handelt V. 5 von der Rückkehr des Gottgesandten Christus zu jener Herrlichkeit, die er vor Gründung der Welt beim Vater hatte, und die keine andere ist als die im Eingang des Evangeliums (1, 14) erwähnte *δόξα ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός*, und es ist damit an Alles erinnert, was dieses Evangelium über das göttliche Wesen Christi so nachdrücklich ausspricht. Es kann daher unmöglich der Vater mit Ausschluß seines eingebornen Sohnes, oder Gott mit Ausschluß seines Logos der allein wahre Gott genannt sein. Dieser ist ja so zu sagen ein integrirender Theil von ihm und wird insofern selbst auch mit vollem Rechte *ἀληθινὸς θεός* genannt 1 Joh. 5, 20. 2) Ist sogar in demselben V. 3 der Einschluß Christi in das göttliche Wesen unverkennbar nahe gelegt; denn es wird ja das ewige Leben des Menschen in die Erkenntniß nicht allein des Vaters, sondern in die des Vaters und seines Gesandten Jesu Christi gesetzt, der somit, weil das wahre Leben nur in der Erkenntniß des allein wahren Gottes begründet sein kann, diesem nicht entgegengesetzt, sondern in unzertrennliche Verbindung und wesentliche Einheit mit ihm gebracht ist [1]). Nicht blos, und nicht einmal in erster Linie der Gedanke: daß wir den

1) Chrysostomus, Euthymius u. A. haben ganz mit Recht auf *καὶ* das Hauptgewicht gelegt, d. h. darauf, daß die Erkenntniß ebenso des Sohnes wie die des Vaters gefordert ist als Bedingung des ewigen Lebens. Und da hierin auch nach de Wette (z. d. St.) der Beweis für die Gottheit Christi liegt, so ist nicht klar, wie er gleichwohl jene Betonung des *καὶ*, die sich natürlich auf den Vordersatz zurückerstreckt, als „gezwungen" bezeichnen konnte.

Vater durch Christum erkennen, daß wir in jenem allein das Leben haben und durch Christum nur auf den Weg zum Vater geführt werden, soll hier ausgedrückt werden [1]), wiewohl derselbe keineswegs ausgeschlossen ist, sondern der bei Johannes so oft wiederkehrende: daß wir in dem Sohne das Leben haben, sofern er nicht blos der Weg, sondern die Wahrheit und das Leben selbst ist. In seiner Unterschiedlichkeit vom Vater als dessen Gesandter, als der Christus auf Erden, ist er der Weg, als der Eingeborne des Vaters in wesentlicher Einheit mit ihm (εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ὤν) ist er die Wahrheit und das Leben selbst, ἀληθινὸς θεός. 3) Wird in rein grammatikalischer Beziehung von den Theologen großes Gewicht darauf gelegt, daß in dem Satze: ἵνα γινώσκωσι σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν, die Beschränkungspartikel μόνον nicht auf das Subject des Vaters, sondern auf das Prädikat des ἀληθινὸς θεός gehe, dieß beweise der vor μόνον stehende Artikel; zwischen den beiden Sätzen aber pater solus est deus und pater est ille solus deus sei ein ähnlicher Unterschied wie z. B. zwischen den Sätzen Socrates solus est philosophus und Socrates est solum philosophus, denn jener heiße: Socrates sei der einzige Philosoph, dieser, er sei einzig Philosoph, nur Philosoph, er habe keine andere als philosophische Kenntnisse [2]). So sei durch

1) Merkwürdiger Weise behauptet de Wette zuerst dies, Jesus sei hier nur als Mittler, nicht als Sohn Gottes bezeichnet, und gleich darauf wörtlich Folgendes. „Hinwiederum kann man aus unserer Stelle keinen Grund gegen die Gottheit Christi entnehmen: die Idee derselben liegt darin, daß das wahre Leben durch die Erkenntniß seiner, wie durch die Gottes, bedingt ist." Kurze Erkl. des Ev. u. d. Br. Johannis. Leipzig 1837. S. 181. Wenn dem so ist, so läßt sich nicht allein kein Grund gegen die Gottheit Christi aus der Stelle entnehmen, sondern vielmehr ein Grund für sie darin finden; und wenn dies, so ist Jesus hier nicht „nur als Mittler", sondern zwar als Mittler, zugleich aber als wahrhaft göttliches Wesen bezeichnet.

2) Petav. de trinit. lib. III. c. 1. Tournely de trinit. p. 185. (Praelect. theol. Tom. II. ed. Venet. 4°.) Berti de disc. theol. Tom. II. lib. VII. c. 4 u. A. Maldonat. ad h. l.: Denique illud etiam observandum, quo Arianorum argumentum penitus enervatur, nomen illud

μόνον der Begriff des wahren Gottes in objectiver Beziehung abgeschlossen, dem Vater das Prädicat und Wesen Gottes in seinem ganzen Umfang und untheilbaren Einheit beigelegt, im Gegensatze der heidnischen Götter, die sich in das göttliche Wesen theilen, nicht aber im Gegensatze seines Sohnes und Geistes, die in unzertrennlicher Wesenseinheit mit ihm stehen. Diese Auslegung scheint indeß sehr gekünstelt, nicht davon zu reden, daß sie das Adverbium μόνως voraussetzt, das aber nirgends gelesen wird [1]). Auch wenn man zugibt, daß die Exclusivpartikel nicht auf das vorhergehende σὲ, sondern lediglich auf das Prädicat ἀλήθ. θ. gehe, so bleibt die Frage, ob nicht dieses Prädicat durch das Adjectiv μόνος als ein nur einem einzigen Subjecte zuständiges bestimmt sei, und diese Frage kann auf grammatikalischem Wege gar nicht erledigt, weder bejaht noch verneint werden. Damit sollte man sich begnügen, mit der Erkenntniß, daß der Satz nicht nothwendig in jedem Sinne subjectiv exclusiv zu fassen sei, daß er offenbar zunächst nur die heidnischen Götter, d. h. mehrere nach Ursprung und Wesen ungleiche Subjecte ausschließen, folglich die untheilbare Einheit des absoluten Wesens poniren wolle [2]). Das

solum non esse subjectum, sed attributum. Non enim est sensus, *ut cognoscant te*, qui solus es verus Deus, *sed ut cognoscant te*, qui es ille Deus, qui solus verus est. Quem sensum magis etiamnum Graeca prae se ferunt, ἵνα γιγνώσκωσί σε τὸν μόνον ἀληθινὸν θεόν. Ita esse ex altero constat epitheto. Si enim *solum* ad subjectum pertineret, eodem *verum* pertineret; at *verum*, non ad subjectum profecto, sed ad attributum pertinet.

1) Einige lateinische Väter suchten sich durch die Construction des Satzes zu helfen: ἵνα γινώσκωσι σὲ καὶ Ἰ. Χρ. ὃν ἀπέστ., τὸν μόνον ἀλήθ. θ.

2) Dieser Gedanke schwebte den frühern Theologen vor. Wenn auch, sagen sie (vgl. Tournely a. a. O.), die Exclusiv-Partikel μόνος nicht allein auf das Prädicat ἀλ. θ. gehen, sondern auch das Subject des Vaters afficiren sollte (was sie aber nicht einräumen), so folge daraus noch nicht der Ausschluß des Sohnes und Geistes von dem Prädicat des allein wahren Gottes. Ausgeschlossen seien lediglich die Gott dem Vater fremden, äußerlichen Subjecte, die falschen Götter der Heiden, keineswegs die ihm

Weitere muß auf einem andern als dem grammatikalisch exegetischen Wege seine Erledigung finden. Es ist der Zusammenhang der Stelle und der ganze neutestamentliche, insbesondere Johanneische Lehrbegriff in erster Linie entscheidend (Ziff. 1 u. 2). 4) Die Erkenntniß Gottes des Vaters, welche der Welt fremd, die von ihr widersprochen ist (Kap. 17. V. 25; vgl. 1 Kor. 8, 4 ff.), sie ist der Angelpunkt, um den sich das ganze Kapitel dreht. Die Welt erkennt den Einen, den allein wahren Gott nicht, denn sie hängt ihren Göttern an; sie erkennt Gott als Vater nicht; denn sie glaubt nicht an seinen Sohn und erkennt ihn also nicht in seinem Sohn, weil sie diesen nicht kennt als eins mit ihm V. 21. Die untrennbare Einheit Gottes in seiner Unterscheidung als Vater und Sohn: das will der Apostel aus den Worten und nach den Worten des Herrn selber erhärten. Die Zusammenfassung der Einheit und des Unterschiedes, der monotheistischen Grundlehre mit ihrer nähern Bestimmung in diesem Unterschiede, vollzieht er in der Formel V. 3 wesentlich auf die gleiche Weise, wie dasselbe die Taufformel (Matth. 28), wie es darauf hin die kirchlichen Glaubensregeln und Symbole thun; er knüpft das absolute Prädicat des allein wahren Gottes an die Person des Vaters und schließt damit alles Polytheistische schlechthin aus; er weist sofort aber auf Jesus Christus hin als dessen eingebornen Sohn, und schließt damit den abstracten jüdischen Monotheismus schlechthin aus. Indem er Christum als den Sohn Gottes bezeichnet, hört der Vater auf ein singu-

immanenten, in substantieller Einheit unzertrennlich mit ihm verbundenen Personen des Sohnes und Geistes. Die Exclusivpartikel solus komme in der Schrift auch in einem laxeren Sinne vor, z. B. 1 Macc. 10, 70. Hier sagt Apollonius zu Jonathan: tu solus resistis nobis, und doch schließe er sicher Jonathans Bruder Simon, die Heerführer und Soldaten nicht aus. Ein schwacher, ja gefährlicher Beweis! Würde daraus nicht gefolgert werden können, daß auch der neutestamentliche Monotheismus kein stricter, sondern ein laxer sei, eine Folge, die ganz im Geiste des Arianismus und Socinianismus ist!

läres, das ausschließliche göttliche Subject zu sein; indem er aber den Vater als den allein wahren Gott bezeichnet, hört der Sohn Gottes auf etwas anderes als der Vater zu sein, er ist nicht ein zweiter Gott, denn es ist nur ein Gott. Für das gemeine Verständniß dieser Wahrheit gibt es keine andere als die vorstellungsmäßige Darstellung derselben, wie wir sie hier, in der Taufformel und in dem kirchlichen Glaubensbekenntnisse, in dem: credo in Deum patrem omnipotentem factorem coeli et terrae, i. e. *μόνον ἀληθινὸν θεόν* -; *et* in Jesum Christum filium ejus unicum, gegeben sehen; daher sie auch von der Synode von Nicäa beibehalten wurde, ungeachtet diese durch die Bestimmung der Homousie des Vaters und Sohnes das Verhältniß beider als das der Wesensidentität begrifflich festgestellt hatte. Erst die auf das sog. athanasianische gefolgten spätern Symbole haben den Glaubensinhalt in die speculativ begriffliche, aber so durchaus unpopuläre Form gegossen, nachdem das symbolum quicunque sie in der abstract begrifflichen Form des reflectirenden Verstandes, d. h. in der schroffsten Gegensätzlichkeit seiner Bestimmungen dargestellt hatte. Populär darstellen läßt sich die Dreieinigkeit nur, indem man die Einheit Gottes im Vater als fons et origo totius divinitatis vorstellt. Geht man einen Schritt weiter und denkt diese Quelle als eine absolute, diesen Ursprung als einen anfangslosen, so weiß man den Sohn und Geist so wenig außer dem Vater als nach ihm, so begreift man sie als in einander, als absolut gleichzeitig und wesentlich identisch, kurz man hat den speculativen Begriff der concreten Einheit Gottes, des Einen Gottes im Unterschied seiner von sich als des Vaters vom Sohne und des Geistes von beiden; man weiß den Sohn als dasselbe, aber abgeleitete göttliche Sein, d. i. vom Vater gezeugt, und den hl. Geist als dieses abgeleitete Sein in Einheit mit dem ursprünglichen, d. i. aus dem Vater und Sohne hervorgehend. Der Apostel Johannes hat sich auf diesen Standpunkt gestellt nicht allein in seinem Prolog, sondern auch sonst und namentlich an unserer Stelle, wo der Sohn seinen Vater bittet, ihn zurück-

zunehmen in die Herrlichkeit, die er bei ihm vor Gründung der Welt hatte.

Es war die Frage: ob die Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten und das Essen des Götzenopferfleisches dem Christen erlaubt sei, in deren Beantwortung der Apostel Paulus die absolute Realität und Wahrheit des christlichen Gottesbegriffs im Gegensatze des heidnischen hervorhebt. 1 Kor. 8, 4—6; vgl. Eph. 4, 5. „Betreffend das Essen der Götzenopfer, so wissen wir, daß ein Götze nichts in der Welt (nichts wahrhaft Göttliches, Mächtiges u. s. w.), und daß kein (anderer) Gott ist, außer Einer. Denn wiewohl es so genannte Götter gibt, sei es im Himmel oder auf Erden, wie es ja viele Götter und viele Herren gibt, so ist doch für uns (Christen, d. h. in Wahrheit) Ein Gott der Vater, von welchem Alles ist und welchem wir zugehören, und Ein Herr Jesus Christus, durch welchen Alles ist und auch wir durch ihn". D. h. nur Einer ist Gott, und nur Dieser ist auch, was der Name sagt, das absolute und höchst (alles) dominirende Wesen; wogegen die heidnischen Götter, was sie heißen, nicht wirklich sind, und was sie wirklich sind, nicht den Namen des Göttlichen verdient. Warum aber theilt der Apostel den Begriff der Absolutheit gerade an der Stelle, wo ihm alles daran liegt, die Einheit und ungetheilte absolute Macht Gottes hervorzukehren? Denn eine Theilung scheint es, wenn er Einen, den Vater, den Urgrund aller Dinge (ἐξ οὗ τὰ πάντα), und einen Andern, den Sohn, die unmittelbar wirksame Ursache aller Dinge (δι' οὗ τὰ πάντα) nennt. Es ist aber in der That keine Theilung des absoluten Seins, der absoluten Ursächlichkeit, sondern nur eine Unterscheidung der Seins- und Ursächlichkeitsweise. So verhält es sich auch mit den Prädikaten θεός und κύριος; auch sie sind von gleicher Dignität; zwischen Dem, von welchem Alles kommt, und Dem, welcher Alles beherrscht, kann keine substantielle Verschiedenheit, kein Unterschied in der Macht, so wenig als ein Gegensatz in der Einsicht und dem Willen bestehen. In solchem Zusammenhang

aber, wo die Idee der Absolutheit und Einheit mit ihrem vollen ungeschmälerten Gewichte in die Wagschale des christlichen Gottesbegriffs gelegt werden soll, konnte auch eine blos formelle Unterscheidung nur von einer noch höher stehenden Instanz aus zugelassen werden. Alles erwogen, wird man einräumen müssen: eine Darstellung des christlichen Gottesbegriffs, wie sie in unsrer Stelle gegeben ist, wäre unerklärlich, unmöglich, wofern die christliche Wahrheit dem Apostel gestattete oder sogar gebot, das absolute Wesen in Einem Subjecte, also abstract monotheistisch zu denken. Und so folgt denn aus unsrer Stelle so strict und zwingend als aus irgend einer andern die Lehre von einer Dyas wahrhaft göttlicher Subjecte Gottes des Vaters und des Herrn Jesu Christi. Die Wahrung der Einheit und der göttlichen Monarchie aber, worauf der Apostel in erster Linie ausgeht, wird von ihm so vollzogen, daß er 1) Gott den Vater als die eine Urquelle von Allem, auch des Sohnes, voranstellt, und 2) hinsichtlich des Machtumfanges (quantitativ) keinen Unterschied zwischen Gott (Vater) und dem Herrn (Jesus Christus) macht.

Zweiter Abschnitt.

Der Glaube und die Lehre der Kirche.

Erstes Kapitel.

Das kirchliche Glaubensbekenntniß und die Lehrverkündigung.

§. 9.

Der trinitarische Inhalt der Glaubensregel (Symbolum).

Auf dem Grunde der apostolischen Predigt und nach dem Typus der Taufformel bildete sich in der urchristlichen Kirche ein im Wesentlichen gleichlautendes Glaubensbekenntniß, die Hauptstücke der christlichen Lehre und die Hauptthatsachen der christlichen Offenbarung umfassend. Cyprian (ep. 76 ad Mag.) nennt es zuerst symbolum; nach der Herkunft seines Inhalts heißt es das apostolische.

Denselben Inhalt nennen die ältesten Väter die Glaubensregel, Kanon der unveränderlichen Wahrheit, auch die apostolische Lehre, das urkirchliche System u. dgl. [1]).

Die Glaubensregel enthält nach Irenäus (I. 10, 1; vgl. III. 4, 2) den Glauben an Einen Gott allmächtigen Vater,

1) Irenae. adv. haer. I. 10, 1. 9, 4. 5. III. praef. 1, 1. 2, 1. 3, 1—4. 4, 1. 2. IV. 33. V. praef. 20. al. Tertull. de veland. virg. c. 1. adv. Prax. cc. 2. 3. 31. de praescr. haeret. cc. 12. 13. 36. 37.

Schöpfer des Himmels und der Erde; und an Einen Christum Jesum, den Sohn Gottes, der Mensch geworden um unsres Heils willen; und an den hl. Geist, welcher durch den Mund der Propheten die göttlichen Heilsanordnungen und Manifestationen verkündet hat u. s. w. Nach Tertullian (de veland. virg. c. 1; vgl. de praescr. haeret. c. 13. adv. Prax. c. 2): den Glauben an einen allmächtigen Gott, Schöpfer der Welt, und an seinen Sohn Jesus Christus, geboren aus Maria der Jungfrau u. s. w. (s. Einleitung S. 155 ff.) [1]).

Der Inhalt des apostolischen Symbolums [2]) ist bekannt und verständlich genug. Er muß aber geschichtlich begriffen werden. Durch das Bekenntniß des Einen Gottes scheidet sich das Christenthum absolut von dem polytheistischen Religionsglauben des Heidenthums, durch das Bekenntniß des Vaters Sohnes und Geistes von dem abstracten Monotheismus des Judenthums ab. Sein Glaube an den dreieinigen Gott ist die Aufhebung der heidnischen und jüdischen Theologie in die höhere Wahrheit des diametralen Gegensatzes. Indem das Judenthum die heidnische Götterwelt — mehrere nach Ursprung, Wesen und Würde ungleiche göttliche Subjecte — negirt, steht es auf

1) Regula exigit veritatis ut *primo omnium credamus in deum patrem et dominum omnipotentem,* id est, rerum omnium perfectissimum conditorem. Eadem regula veritatis docet nos credere post patrem *in filium dei Christum Jesum dominum deum nostrum, sed dei filium.* Sed enim ordo rationis et fidei auctoritas digestis vocibus et literis domini admonet nos, post haec credere etiam *in spiritum sanctum,* olim ecclesiae repromissum, sed statutis temporum opportunitatibus redditum. Novatian. de trin. c. 1. 9. 20.

2) Der textus receptus ist abgedruckt in der Einleitung S. 161. — Ueber die (unwesentlichen) Abweichungen der orientalischen Formeln des Symbolums von der römischen sagt Rufin. exposit. symb. c. 4: *Orientales* ecclesiae omnes pene ita tradunt: Credo in *unum* deum patrem omnipotentem. Et rursum in sequenti sermone ubi *nos* dicimus: Et in Christum Jesum unicum filium ejus dominum nostrum, illi tradunt: Et in *unum* dominum etc., unum scilicet deum et unum dominum secundum auctoritatem Pauli apostoli (1 Cor. 8, 6) profitentes.

dem Grunde der Wahrheit, wie das Heidenthum, wenn es das Dasein Gottes in der Singularität eines Subjectes, d. h. den abstracten Monotheismus des Judenthums von sich weist und als ἀθεότης erklärt, während beide in dem, was sie poniren, unwahr sind. Das Christenthum negirt ihre Positionen, ihre Negationen aber ponirt es, indem es dieselben in die höhere Einheit des trinitarischen Gottesbegriffs erhebt.

Während der nächste Inhalt, so zu sagen die Grundstriche des Symbolums theologisch sind, so enthalten die weiter eingeflochtenen, in das Bekenntniß der drei göttlichen Subjecte verschlungenen Sätze die Offenbarungen Gottes, seine Heilsökonomie. Und zwar ist die Voraussetzung und natürliche Unterlage aller Offenbarung Gottes in der Welt an das Bekenntniß des Einen Gottes, des Vaters, im ersten Artikel geknüpft, dem die Prädicate omnipotens und factor coeli et terrae beigelegt werden. Denn damit wird zwar zunächst der Begriff Gottes als des absoluten Wesens, sofort aber auch die Thatsache der Weltschöpfung, diese Grundoffenbarung seines Wesens ausgesprochen. Die eigentlichen Heilsthatsachen (übernatürliche, außerordentliche Offenbarungen) Gottes sind in das Bekenntniß des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes eingeflochten. Als Gottes ewiger und einziger Sohn wird nämlich Jesus, diese geschichtliche Person, erkannt, und bekannt, daß er unser Herr, unser Christus ist. Dieser ewige Sohn Gottes, durch die Kraft des hl. Geistes aus der Jungfrau Maria geboren, hat unter Pontius Pilatus (um unsres Heiles willen) gelitten u. s. w. Die Frucht seines Leidens und Todes, seiner Auferstehung und Himmelfahrt reift für den sündigen Menschen in der von dem Erlöser gestifteten Gemeinschaft der Heiligen (sichtbaren und unsichtbaren Kirche), indem durch die Wirksamkeit des hl. Geistes die Sündennachlassung vollzogen und das ewige Leben erworben wird. Zuletzt erfolgt die Auferstehung alles Fleisches und das allgemeine Gericht durch Christum den Herrn, der zu diesem Ende von seinem Sitze zur Rechten des Vaters wieder herabkommt, um hinfort für alle Ewigkeit

den Seinigen das Reich und die verheißene Seligkeit beim Vater zu sichern.

So wird also Gott nicht in abstracter Wesenseinheit, sondern als der Dreieinige, als Vater Sohn und hl. Geist erkannt; eben so sind seine Offenbarungen keine abstracte Wesensmanifestationen, sondern sie concentriren sich in der persönlichen Menschwerdung seines Sohnes, der auf Erden die Erlösung der Menschen für alle Ewigkeit vollbringt, die der hl. Geist für die Einzelnen successive vermittelt. Dieses Ineinandergreifen der innern und äußern göttlichen Oekonomie, das durch die Incarnation des Logos zu Tage getreten, ist nach Tertullians Ausdruck (adv. Prax. c. 30. 31; vgl. Novatian. Ep. ad. Cyprian. §. 3 und das Symbolum quicunque) das Geheimniß des christlichen Glaubens, die Substanz des N. Testamentes [1]). *

* Das apostolische Symbolum wurde in der römischen Kirche in seiner ursprünglichen Einfachheit bewahrt. Dieß bezeugt Rufin (expos. symb. ap. c. 3.), Ambrosius (ep. ad Siric. papam: credatur symbolo apostolorum, quod ecclesia romana intemeratum semper custodit et servat) und Vigilius von Tapsus (contr. Eutych. IV. 1). Rufin will diese Erscheinung daraus erklären, daß in Rom keine Häresie ihren Ursprung genommen und daselbst die uralte Sitte fortbestanden habe, daß die Täuflinge öffentlich, vor versammeltem Volke, das Glaubensbekenntniß ablegten, so daß die Beifügung auch nur eines Wörtchens diesem sogleich auffällig gewesen wäre. An andern Orten habe der eine und andere Beisatz Aufnahme gefunden, um dadurch den Sinn einer häretischen Neuerung (novellae doctrinae) auszuschließen. Das letztere ist eine ebenso richtige Bemerkung, als

1) Wenn Tertullian den Inhalt der Glaubensregel als Bekenntniß des Einen Gottes mit seiner Oekonomie bestimmt (adv. Prax. c. 2. 3; vgl. c. 23), so versteht er unter dieser nicht ausschließlich und nicht zunächst die Offenbarung Gottes in Christo und dem Paraclet (was Hippolyt die zweite und dritte Oekonomie nennt, offenbar weil er von einer ersten, dem Gott immanenten Haushalt weiß), sondern die göttliche Oekonomie ist ihm zugleich und zunächst eine innere, jene Disposition in dem göttlichen Wesen selbst, vermöge welcher Gott Vater in und mit seinem Sohne Christo zusammen ist und Eins ist. Sie ist ihm die Wahrheit von jener, und diese Wahrheit, die Substanz des N. Test., vertheidigt er gegen den Monarchianismus des Praxeas.

die erstere gewiß falsch ist. Wir wollen nur an die monarchianische Häreste erinnern. In Rom entsprungen ist sie allerdings nicht, aber kaum aufgetaucht, wurde sie sogleich daselbst eingeführt, ausgebreitet und befestigt.

Die unmittelbare apostolische Abfassung des Symbolums — von der Sage nicht zu reden, wornach es das Ergebniß einer förmlichen Collation (*συμβολή*) der Apostel wäre, wie sie Rufin berichtet und Spätere weiter ausgeschmückt haben — behaupten wir nicht; es sprechen zu starke Gründe dagegen: das Stillschweigen der ersten Jahrhunderte und die mannigfaltigen Verschiedenheiten, mit denen es gleich anfangs erscheint, Abweichungen, die bei keinem andern apostolischen Schriftstück in solchem Maaße vorkommen. Seine Quelle ist vielmehr die apostolische Tradition, und ich sehe in der That nicht, warum wir auf unserm, dem katholischen Standpunkte, auf die apostolische Abfassung erpicht sein sollten, da seine wesentliche Bedeutung hievon gar nicht berührt wird. Vgl. Tillemont (Mémoires etc. Tom. I. p. 397 seq.) Du Pin (nouvelle Bibliothèque. Tom. I. p. 9 ed. Paris. 1693), wogegen Natalis Alexander die Rufin'sche Erzählung vertheidigt (hist. ecc. saec. I. diss. 12); auch die neuere Schrift: Meyers, de symb. apost. titulo etc. Treviris 1849. — Nach Rufinus lautete das römische Formular also: Credo in Deum Patrem omnipotentem. Et in Christum Jesum unicum Filium ejus Dominum nostrum; qui natus est de Spiritu sancto ex Maria virgine, crucifixus sub Pontio Pilato et sepultus tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in coelos, sedet ad dextram Patris, inde venturus est judicare vivos et mortuos. Et in Spiritum Sanctum; sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem. Ueber dieses und die übrigen kirchlichen Formulare des apostolischen Symbolums vgl. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der apostolisch-katholischen Kirche. Breslau, 1842. Deutinger, enchiridion symbol. et definition., quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt. Wirceburgi 1854.

§. 10.

Der trinitarische Inhalt der allgemeinen Kirchenlehre.

1) Alle Christen, sagt Origenes (de princip. praef.), sind überzeugt, daß durch Christum die göttliche Gnade und Wahrheit offenbar geworden ist. Da jedoch Viele von denen, die den Glauben an Christum bekennen, abweichender Ansicht sind nicht allein in geringfügigen Dingen, sondern selbst in den

Hauptartikeln des Glaubens, wie in der Lehre von Gott, von unserm Herrn Jesus Christus oder vom hl. Geist u. s. w.; so ist vor allem eine feste Richtschnur und klare Regel in diesen Dingen aufzustellen (certam lineam manifestamque regulam ponere). Diese Regel und Richtschnur der göttlichen Wahrheit ist die allen Kirchen gemeinsame und übereinstimmende Lehre, wie sie von den Aposteln her überliefert und bis auf den heutigen Tag in den Kirchen erhalten ist (*ecclesiastica praedicatio* per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens). Diese von den Aposteln überlieferte, in den Kirchen von Anfang verkündigte Wahrheit und keine andere ist Gegenstand und Inhalt des Glaubens (illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab *ecclesiastica* et *apostolica* discordat *traditione* l. c. n. 1—3). Wie lautet sie? Origenes gibt sie in ihren einzelnen Artikeln an [1]). „Zuerst (wird gelehrt): daß Ein Gott ist, welcher alles geschaffen, der Gott aller Gerechten vom Anfang der Dinge, der Gott des Adam, Abel, Seth, des Enos, Enoch, Noe, Sem, des Abraham, Isaak, Jacob, der zwölf Patriarchen, des Moses und der Propheten; und daß dieser Gott in der jüngsten Zeit, wie er durch seine Propheten vordem verheißen, unsern Herrn Jesum Christum gesandt hat, um zuerst Israel zu berufen, hernach aber auch nach der Untreue des Volkes Israel die Heiden. Der gerechte und gute Gott, der Vater unsres Herrn Jesu Christi, er hat das Gesetz und die Propheten und die Evangelien gegeben, und ist der Gott der Apostel, des alten und des neuen Testamentes. Zweitens: daß eben dieser Jesus Christus, der vom Vater in die Welt gesandt worden, vor aller Creatur aus dem Vater geboren ist (ante omnem creaturam natus ex patre). Und nachdem er bei der Schöpfung aller Dinge dem Vater als Gehülfe zur Seite gestanden (ministrasset) — denn durch ihn sind alle Dinge geschaffen — so hat er in den jüngsten Tagen sich selbst entäußert

1) L. c. n. 4—10 Species vero eorum, quae per praedicationem apostolicam manifeste traduntur, istae sunt. S. Einleitung S. 158.

(exinaniens) und ist Mensch geworden (et homo factus incarnatus est) da er Gott war, und blieb auch als Mensch, was er vorher war, Gott (et homo factus mansit quod erat Deus). Er nahm einen dem unsrigen ähnlichen Körper an, mit dem einzigen Unterschiede, daß derselbe aus der Jungfrau durch den hl. Geist geboren ist. Wie er wahrhaft geboren ist, so ist er auch wahrhaft gestorben, sodann von den Todten auferstanden und nachdem er mit seinen Jüngern verkehrt in den Himmel aufgenommen werden (assumtus). Drittens überlieferten sie (die Apostel und die apostolische Kirchen), daß der heilige Geist dem Vater und Sohne in Ehre und Würde beigesellt sei (honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt Spiritum sanctum)." *

* Zu dem letzten Lehrpunkt bemerkt Origenes: in hoc non jam manifeste discernitur, utrum natus an innatus (sp. s.) vel filius etiam dei habendus sit nec ne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Sane quod iste spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, manifestissime in ecclesiis praedicatur. Wie es sich mit der Unbestimmtheit der Kirchenlehre in Betreff des hl. Geistes — denn nur davon, nicht von einem Schwanken derselben redet Origenes — in Wirklichkeit verhalte, werden wir später genauer zu untersuchen haben. Nur eine Bemerkung möge hier schon Platz finden. In dem Taufbekenntniß und in der allgemeinen Kirchenlehre ist der hl. Geist — als der dritte — was er nun sei — dem Vater und Sohn zur Seite gestellt und von einer Vermischung oder Verwechslung desselben mit dem Sohne oder umgekehrt des Sohnes mit dem hl. Geiste ist nirgends eine Spur. Die Distinction beider tritt so bestimmt hervor, als die zwischen Vater und Sohn, wenn auch das nähere Verhältniß seines Ursprungs aus Gott völlig unbestimmt blieb, während dasselbe Verhältniß des Sohnes zu Gott schon in seiner Bezeichnung als Sohn anschaulich gemacht war. Solche freilich, denen selbst keine christliche Wahrheit feststeht, weil sie kein kirchliches Glaubensbekenntniß haben oder als unverbrüchliche Wahrheit zweifellos festhalten, vermögen es beim leisesten Schein gleich für eine ausgemachte Sache zu nehmen, daß selbst hoch angesehene Väter und Lehrer der alten Kirche den Sohn mit dem hl. Geiste verwechseln, beide mit einander identificiren u. dgl., gleich als ob diesen Vätern ihr Taufbekenntniß in Unordnung und Verwirrung,

das Gebäude ihres Glaubens bis auf sein tiefstes Fundament ins Schwanken gerathen sei oder niemals darin etwas festgestanden hätte.

2) Hieher dürfen wir noch beziehen das Synodalschreiben der zu Antiochien versammelten Bischöfe gegen Paul von Samosata nach der Mitte des dritten Jahrhunderts. [1]) Dasselbe bezeugt den überlieferten kirchlichen Glauben nach der Auffassung und Erklärung der orientalischen Kirche. Das Schreiben sagt: „Zwar haben wir schon in unsern Verhandlungen mit einander (nämlich der Bischöfe mit Paul) unsern Glauben dargelegt. Damit es aber noch klarer vor Augen trete, was jeder (Theil) denkt und die in Frage gekommenen Puncte einer sichern Entscheidung zugeführt werden, so haben wir beschlossen, den Glauben, den wir von Anfang empfangen, der in der katholischen Kirche bis auf den heutigen Tag auf Grund der apostolischen Lehre überliefert ist und von uns festgehalten wird [2]), in folgendem schriftlich auseinander zu setzen: Es ist ein Gott, ungezeugt, ohne Anfang, unsichtbar, unveränderlich, den kein Mensch je sah, noch sehen kann, dessen

1) Die Frage der Aechtheit erörtert Hefele, Conciliengeschichte I. S. 112. A. 2. Der von Dorner erhobene Zweifelsgrund: der Satz des Synodalschreibens, „es gebe nicht zwei Christus", passe gar nicht auf Paul von Samosata, ist nicht stichhaltig. Das Schreiben des Dionys von Alex. an Paul (bei Mansi, tom. I. p. 1039) beweist das Gegentheil. Denn wenn es auch nicht ächt, so ist es doch alt genug, um ihm zu vertrauen, daß es dem Paul nicht eine Ansicht unterstelle, die völlig unhistorisch wäre. Nach diesem Schreiben hätte Paulus wirklich zwei Christus gelehrt (Hefele a. a. O. S. 111. A. 2). Und wenn es auch nicht seine ausdrückliche und zugestandene Lehre war, so konnte sie doch seinen Gegnern in seinen Behauptungen zu liegen scheinen. In der That steht seine Lehre von der Einwohnung des göttlichen Logos in Jesus, ohne daß eine wirkliche Vereinigung beider vor sich gegangen, eine Incarnation des Logos stattgefunden hätte, ganz nestorianisch aus (s. unt.).

2) Mansi, tom. I. p. 1033: *Τὴν πίστιν, ἣν ἐξ ἀρχῆς παρελάβομεν καὶ ἔχομεν παραδοθεῖσαν καὶ τηρουμένην ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας ἐκ διαδοχῆς ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων, οἳ καὶ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται γεγόνασι τοῦ λόγου, καταγγελλομένην ἐκ νόμου καὶ προφητῶν καὶ τῆς καινῆς διαθήκης.*

Herrlichkeit und Größe der Wahrheit gemäß zu fassen und darzulegen, die menschliche Natur sich außer Stand sieht, von der sie aber durch die Offenbarung seines geliebten Sohnes (Matth. 11, 27) eine wenn auch gemessene Erkenntniß erlangt hat. Diesen aber bekennen und verkündigen wir, wie wir ihn aus dem alten und neuen Testamente erkannt haben, als den eingebornen Sohn, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Erstgebornen der ganzen Schöpfung, die Weisheit, das Wort und die Kraft Gottes von Ewigkeit her, Gott von Natur und Wesenheit, nicht durch einen gnädigen Rathschluß. [1]) Wer dagegen behauptet, der Sohn Gottes sei nicht von Ewigkeit her Gott, und es heiße zwei Götter lehren, wenn der Sohn Gottes als Gott verkündigt wird, den erklären wir als Uebertreter der kirchlichen Glaubensregel, und alle katholischen Kirchen stimmen uns hierin bei" [2]). Folgt nun der Beweis für die Gottheit des Sohnes aus alt- und neutestamentlichen Bibelstellen. Die Väter fahren fort: „Wir glauben, daß er, der Sohn Gottes, der allezeit mit dem Vater zusammen ist, den väterlichen Willen ausgeführt hat bei der Weltschöpfung. Er ist nach der hl. Schrift vom Himmel herabgekommen und dem Abraham erschienen bei der Eiche Mambre, Er regnete Feuer und Schwefel über Sodoma und Gomorrha, Er ist den Patriarchen erschienen und hat mit ihnen geredet zuweilen *ὡς ἄγγελος*, zuweilen *ὡς κύριος*, zuweilen *θεὸς μαρτυρούμενος*." (Der übrige Theil des Schreibens betrifft die Incarnation.)

---

1) L. c: *Τοῦτον δὲ τὸν υἱὸν γεννητὸν, μονογενῆ υἱὸν, εἰκόνα τοῦ ἀοράτου θεοῦ τυγχάνοντα, πρωτότοκον πάσης κτίσεως, σοφίαν καὶ λόγον καὶ δύναμιν θεοῦ πρὸ αἰώνων ὄντα, οὐ προγνώσει, ἀλλ' οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεὸν λ.*

2) L. c: *Ἀλλότριον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κανόνος ἡγούμεθα, καὶ πᾶσαι αἱ καθολικαὶ ἐκκλησίαι συμφωνοῦσι ἡμῖν.* Vgl. hiezu Euseb. h. e. VII, 30 die Bruchstücke des auf der letzten antiochenischen Synode gegen Paul abgefaßten Synodalschreibens an Dionysius von Rom und Maximus von Alexandrien.

Zweites Kapitel.

Die kirchliche Lehrentwicklung.

Ausgang, Ziel und Verlauf.

Der Glaube der Kirche, in dem Symbolum nach seinen Grundzügen verzeichnet, in dem lebendig strömenden Wort der Kirche (praedicatio ecclesiastica) fortwährend unmittelbar bezeugt, ist die Substanz der Wahrheit in der Form des gemeinen Bewußtseins. Von ihm nimmt die Lehrentwicklung ihren Ausgang; sein Inhalt ist ihr Grundlage, Richtschnur und Regel (certa linea manifestaque regula, Origen.), die nähere Bestimmung und schärfere Fassung desselben ihr Ziel. Hier kehrt sie zu ihrem Ausgang zurück, indem ihre Frucht, der präcisirte Ausdruck des Glaubens (*ὁρισμός*, definitio), in das Symbolum selbst übergeht.

Die Lehrentwicklung wird von Einzelnen betrieben, und als diese subjective Arbeit Einzelner ist sie von sehr ungleichem und bloß bedingtem Werth. Indem aber die Väter und Lehrer der Kirche als Organe ihres Geistes in diesem Geiste thätig sind und in dem Streben zusammen treffen, den überlieferten Glauben und nicht die eigene Weisheit darzulegen, auseinander zu setzen, zum Verständniß und zur Anerkennung zu bringen, so entsteht hieraus unter dem leitenden Einflusse des hl. Geistes (ubi ecclesia, ibi Spiritus Dei. Iren.) eine einheitliche objective Gesammtbewegung; und wir sehen ungeachtet aller Dissonanzen, Ausschreitungen und Schwankungen in den Einzelproductionen das Ganze harmonisch sich gestalten, vorschreiten und sichern Ganges dem Ziele zueilen. Das ist die objective Dialektik des kirchlichen Geistes, der rothe Faden, der sich durch die Masse der subjectiven Productionen hindurch zieht.

Die Lehrentwicklung geht gleichzeitig durch einen innern und äußern Antrieb vor sich. Der kirchliche Geist geht von sich

aus, abgesehen von allen äußern Momenten, vermöge seiner innern Natur auf den Inhalt seines Glaubens ein, setzt ihn in seine einzelnen Bestimmungen auseinander und verständigt sich über die in ihm liegenden Gegensätze; kurz, es ist sein eigener innerer Trieb, ihn zu durchdenken und nicht eher zu ruhen, bis er ihn durchdacht hat und desselben denkend inne geworden ist. Er steht aber nicht isolirt in der Welt, sondern in unmittelbarer Berührung und Wechselwirkung mit dem Geiste der Welt, der jüdischen und heidnischen. Dieser tritt ihm von außen herein im Juden- und Heidenthum, und zugleich von innen, aus der Mitte seiner eigenen Glaubensgemeinschaft in der Gestalt der Häresie oder Sondermeinung entgegen. In der Häresie reagirt der ursprüngliche Geist des Juden- und Heidenthums gegen die christliche Wahrheit und sucht sich wieder her zu stellen.

Richtet sich der christliche Geist nach außen, so nimmt die Darstellung und Entwicklung des Glaubens die Form der Vertheidigung und des Beweises seines Inhalts als der absoluten Wahrheit an; richtet er sich gegen die Aufstellungen der Häresie, so weist er seinen Glauben, da die Principien zugestanden sind, als den ursprünglichen, und ächten den häretischen als neu, selbst gemacht und unächt nach. *

* Tertullian, nachdem er den (trinitarischen) Inhalt der Glaubensregel contr. Prax. c. 2 angeführt, fährt fort: Hanc regulam *ab initio* evangelii decucurrisse, etiam *ante* priores quosque haereticos, nedum ante Praxeam *hesternum*, probabit tam ipsa *posteritas* omnium haereticorum quam ipsa *novellitas* Praxeae hesterni. Quo peraeque adversus universas haereses jam hinc praejudicatum sit, id esse *verum* quodcunque *primum*, id esse *adulterum* quodcunque *posterius*. Desgleichen Athanasius, gegen die Arianer (de decret. synod. nicae. n. 27); nach Anführung mehrerer Zeugnisse früherer Väter: ἰδού, ἡμεῖς μὲν ἐκ πατέρων εἰς πατέρας διαβεβηκέναι τὴν τοιαύτην διάνοιαν (die Ewigkeit des Sohnes und gleiche Wesenheit mit dem Vater) ἀποδεικνύομεν· ὑμεῖς δὲ, ὦ νέοι Ἰουδαῖοι καὶ Καιάφα μαθηταὶ, τίνας ἄρα τῶν ῥημάτων ὑμῶν (daß der Sohn nicht immer gewesen und wesentlich verschieden vom Vater sei) ἔχετε δεῖξαι πατέρας; — Gegen Eunomius bemerkt Gregor von Nyssa (Orat. 3. c. Eunom. Tom. II. p. 126): für die Wahrheit der Lehre (von der Gottheit Christi und des hl. Geistes) sei es ein vollgültiger Beweis, daß sie von den Aposteln her durch die Väter in ununterbrochener Folge überliefert sei. Auf diese Ueberlieferung beruft sich nachdrücklich Dionysius von Alex. gegen Paul von Samosata (Concil. coll. ed. Mansi, Tom. I. p. 1054); desgleichen die Väter der beiden gegen den Paul von Samosata zu Antiochien gehaltenen Synoden bei Mansi, Tom. I. p. 1033): ἔδοξεν ἡμῖν ἔγγραφον τὴν πίστιν, ἣν ἐξ ἀρχῆς παρελάβομεν καὶ ἔχομεν παραδοθεῖσαν καὶ τηρουμένην ἐν τῇ καθολικῇ καὶ ἁγίᾳ ἐκκλησίᾳ μέχρι τῆς σήμερον ἡμέρας ἐκ διαδοχῆς ὑπὸ τῶν μακαρίων ἀποστόλων κ. τ. λ.

Fassen wir nun die Lehrentwicklung, wie sie sich vom Symbolum aus durch die treibenden Kräfte des eigenen kirchlichen Geistes und seiner Antipoden gestaltet hat, nach ihren Hauptmomenten kurz zusammen.

Indem das Symbolum den Glauben an Einen Gott Vater allmächtigen Schöpfer, sowie an Jesum Christum seinen eingebornen Sohn und an den hl. Geist ausspricht, schließt es durch die erste Bestimmung den heidnischen Polytheismus und den gnostischen Dualismus, durch die zweite und dritte aber, oder kurzweg durch das Bekenntniß der Gottheit Christi den abstracten jüdischen Monotheismus mit seinem Gesetzesdienst, seiner Werkgerechtigkeit aus. Nach diesen beiden Seiten entwickeln den christlichen Gottesglauben in hervortretender Weise die Apologeten des zweiten Jahrhunderts, und vor ihnen schon, wiewohl weniger in das Theoretische der Theologie eintretend, die apostolischen Väter. Es wurde erkannt, was die Spätern mit Vorliebe betonen, wie die christliche Dreieinigkeit gewissermaßen die richtige Mitte oder die höhere Einheit des heidnischen und jüdischen Gegensatzes sei (Athanas. ep. I. ad Serap. Opp. Tom. I. p. 203. Basil. hom. XXIV. Opp. Tom. II. p. 189. Epiphan. haer. LXXIV. n. 10. Isidor. Pelus. epp. II. ep. 143).

Es war aber der christliche Gottesglaube vom kirchlichen Glaubensbekenntniß selbst aus nach beiden Seiten hin, zuerst nach der des abstracten Monotheismus von den Monarchianern, hierauf nach der polytheistischen von den Arianern verdreht, die höhere

Einheit seiner Momente aufgelöst, ihr Gleichgewicht gestört worden. Beide Abirrungen gehen von dem Gedanken aus, das höchste Wesen könne nur Eines, d. h. nur Einem Subjecte eigen sein, weil es untheilbar (die Arianer) und weil die Homousie oder Wesensidentität die persönliche, die des Subjects involvire (der patripassianische Monarchianismus) [1]). Das kirchliche Glaubensbekenntniß verstanden sonach beide in seinem ersten Artikel ganz gleich: der Eine Gott allmächtige Schöpfer ist nur der Vater, dieses singuläre Subject, mit Ausschluß jedes andern; erst im folgenden Artikel, in der Lehre von Jesu Christo dem Sohne Gottes, wie sofort in der Lehre vom hl. Geiste gehen sie auseinander und schreiten nach entgegengesetzten Richtungen weiter. Dem Arianismus ist Christus der Sohn Gottes in eigener Hypostase, ein göttliches Wesen, aber auf einer niedern Stufe; jenes, inwiefern er an der Spitze der Creaturen als die ihr Dasein vermittelnde, unmittelbar und vor allem andern von Gott hervorgebrachte, insofern göttliche Potenz steht, dieses, inwiefern er nicht aus dem Wesen Gottes und absolut göttlicher Natur, sondern von Gott durch seinen Willen hervorgebracht, aus Nichts geschaffen, und folglich ein anderes, kein schlechthin göttliches Wesen ist. In einem ähnlichen Verhältnisse der Unterordnung steht ihm der hl. Geist, der gleichfalls in eigener Hypostase existirt, zum Sohne Gottes. Dem (patripass.) Monarchianismus ist Christus, der Sohn Gottes, keine eigene Hypostase, sondern Gott (der Vater) selber. Der jenseitige, an sich seiende Gott, heißt Gott Vater; derselbe im Fleische erschienen, von einer Jungfrau geboren — Gott Sohn, Christus; als aus seiner zeitlichen Wirksamkeit in der Kirche Christi und den Christgläubigen in sein An-sich zurückkehrend, heißt Gott hl. Geist. Oder: von dem an sich seienden, schlechthin jenseitigen Gott dem Vater werden seine Heilsmanifestationen, seine Thätigkeit und Wirksamkeit in Christo und in der Gemeinschaft der Christgläubigen als Sohn und hl. Geist unterschieden (der spätere Sabellianismus). In beiden Fällen ist jede Mehrheit göttlicher Personen geläugnet und die Einheit Gottes als empirische Subjectseinheit behauptet. So sehen wir denn in der ersten Periode die kirchliche Lehre gegen den Monarchianismus mit allem Nachdruck für den Hypostasenunterschied und gegen die monarchianische Subjectseinheit Gottes eintreten. Durch die Einwirkung dieses Gegensatzes werden aber Einzelne nach der andern Seite hingedrängt und streifen die Hypostasentrennung (Subordination) an; sie entwickeln den Unterschied auf Kosten der Wesenseinheit: nicht als ob sie diese nicht anerkennten oder mit Bewußtsein läugneten, sondern ihre Hypostasenlehre findet sich ihnen unbewußt im Gegensatz zu ihrem Einheitsglauben. Diese Einseitigkeit zu heben, diesen Gegensatz zu lösen war ein merklicher Schritt vorwärts zu thun, vor dem sie zurückscheuten, den erst Andere machten. Dieser Schritt ist die Frucht des Kampfes der subordinatianisirenden Richtung eines Hippolyt, Origenes, Dionysius Al. mit dem (patripassianischen) Monarchianismus, wie des fortschreitenden tiefern Nachdenkens. War diese Richtung theilweise durch den Gegensatz des letztern herbeigeführt, so ist auch die Erkenntniß ihrer Einseitigkeit eine Frucht desselben. Man gewann die Ueberzeugung oder wurde darin bestärkt, daß der Monarchianismus eine Wahrheit jenen gegenüber vertrat, daß die Grundlehre von der Einheit Gottes die Anerkennung der Wesensidentität des Sohnes mit dem Vater fordere (Kallistus, Dionysius Rom.) [1]). Anerkannt war das letztere im Grunde von Allen. Die rechtgläubigen Christen sahen von Anfang in Christo ein wahrhaft göttliches Wesen. Daß er ein anderes, ein außer- oder untergöttliches Wesen sei, von diesem Gedanken waren sie

1) Die älteste Form des Monarchianismus ist der s. g. ebionitische; dieser tritt ganz in den jüdischen abstracten Gottesbegriff zurück, indem er in Christo kein göttliches Wesen, sondern nur eine göttliche Kraft oder Manifestation anerkennt.

1) Meine Abhandlung: Die theolog. Streitigkeiten in der römischen Kirche und die Lehre derselben in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Theol. Quartalschrift. 1855. S. 343 ff.

weit entfernt; die Ebioniten und Gnostiker galten als Häretiker. Aber erkannt war die Homousie nicht, und namentlich nicht in diesem Zusammenhange begriffen.

Als die Lehrentwicklung des christlich kirchlichen Gottesglaubens begann, war die Ueberzeugung von der Gottheit Christi so allgemein verbreitet, daß die judenchristliche Parthei mit ihrem Widerspruche dagegen in der unscheinbarsten Minderheit sich befand. Gleichwohl schleppte die Läugnung der wesentlichen Gottheit Christi ihr außerkirchliches Dasein lange hin. Auch als ebionitischer Monarchianismus, als Läugnung der Gottheit Christi nicht aus Mangel an Glaubenswärme und Verehrung für den Erlöser, sondern vorgeblich in dem höhern Interesse der Einheit Gottes kam sie später zu keiner Bedeutung. Eine solche erlangte dagegen der patripassianische Monarchianismus, weil er die wesentliche Gottheit Christi nicht antastete, ja den kirchlichen Glauben hierin noch zu überbieten und die Herrlichkeit Christi erst auf ihren wahren, höchsten Ausdruck zu bringen schien, und behauptete sie auch solange als der Schein bestand, als wolle kirchlicherseits der Unterschied von Vater und Sohn im Sinne einer wesentlichen Unterordnung des letztern behauptet werden. Der Monarchianismus hatte darin Recht, daß er lieber die Hypostasen aufgab, als ihre Trennung zuließ; denn wenn ihre Behauptung nur in dieser Weise, d. h. auf Kosten der absoluten Einheit und Untheilbarkeit des absoluten Wesens möglich wäre, so müßte sie aufgegeben werden, da die Einheit die Grundbestimmung der christlichen Theologie ist. Als aber jener Schein geschwunden, und der Gedanke der wesentlichen Identität, der absoluten Homousie des Sohnes mit dem Vater aus dem Nebel unklarer und sinnlicher Vorstellungen mehr und mehr hervorgetreten war, da hatte die Wahrheit, die der Monarchianismus gegenüber jener einseitigen Hypostasenlehre vertrat, aufgehört ihm zur Seite zu stehen und er fiel in sich selbst zusammen. Mit dem Anbrechen des nicänischen Tages erbleichte sein Stern; die Collision der Einheit Gottes mit dem Unterschied der Hypostasen war verschwunden, als die Homousie des Sohnes mit dem Vater klar erkannt war. Marcellus und Photinus sind unbedeutende Nachzügler desselben.

Dieser Fortschritt der Lehrentwicklung ist äußerlich vermittelt durch das Auftreten des Arianismus. Alles was in den Vorstellungen der vornicänischen Väter auf eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater, was insbesondere in ihren Versuchen, diesen Unterschied dadurch zu veranschaulichen, daß sie den Logos als das schöpferische Wort Gottes erklärten, durch dessen Aussprechen (Heraustreten aus Gott in eigener Daseinsform, λόγος προφορικός) die Welt ins Dasein gerufen worden ist, auf ein Bedingtsein seiner Existenz und einen wesentlichen Zusammenhang derselben mit der der Welt gedeutet werden konnte, das nahm er an sich, darin sah er die principielle Wahrheit; in demjenigen dagegen, was den Kern ihrer Lehre ausmacht, in dem Gedanken der substantiellen Gemeinschaft und Einheit Christi mit Gott als des wahrhaften, eingebornen Sohnes Gottes, vermochte er nichts als abfällige, unwahre Bestimmungen zu erkennen, die er daher von sich abwies. Er ist das Kehrbild der vornicänischen Kirchenlehre, indem er alle ihre Züge zwar in sich aufgenommen, aber verzerrt und verkehrt wiedergegeben, das unterste zu oberst gekehrt hat. Das ewige Einwohnen des Logos in Gott, sein wesentliches Einssein mit Gott ist ihm nur ein eigenschaftliches Verhältniß Gottes und gilt nicht vom Sohn als eigener Hypostase. Die Zeugung des Sohnes ist ihm zwar nicht gleichbedeutend mit der Schöpfung, sie fällt aber doch darin mit ihr zusammen, daß der Gezeugte nicht aus der Natur Gottes und somit ewig, sondern durch den Willen Gottes und somit geworden, zeitlich ist. Der Sohn ist das erste und unmittelbare Geschöpf Gottes, und durch ihn sind die andern Geschöpfe von Gott geschaffen; aber ein Geschöpf ist auch er, und zwischen ihm und Gott findet das Verhältniß der Heterusie nicht der Homousie statt. Das absolute Wesen ganz ungetheilt, wie es ja untheilbar ist, ist

der Vater allein. Der Arianismus ist also Monarchianismus, wie es der Theodotianismus und Sabellianismus ist, aber er hält an der kirchlichen Lehre von drei Hypostasen fest, die er auf seine Weise bestimmt.

Zum Ausbruch kam diese Lehre, als die Entwicklung der kirchlichen auf ihrem Höhepunkt angelangt, als eben der letzte Rest jener subordinatianischen Vorstellungen, in denen Arius die principielle Wahrheit der ganzen Entwicklung erkannte, von seinem Bischof Alexander über Bord geworfen, die Homousie und gleiche Ewigkeit des Sohnes mit dem Vater, kurz ihre Wesensidentität [1]) mit voller Entschiedenheit ausgesprochen worden war [2]). Das war seine Zeit, jetzt mußte er

1) D. h. die (relative) Wahrheit des patripassianischen Monarchianismus den subordinatianischen Vorstellungen gegenüber, was den Vertretern der letztern (Hippolyt) als Sabellianismus galt und dafür mit vielem Schein erklärt werden konnte; daher denn auch Arius diesen Vorwurf gegen seinen Bischof erhob (folg. Anm.).

2) Nach Socrates (h. e. I, 5) sprach Bischof Alexander von Alexandrien eines Tages in Gegenwart seiner Presbyter und des übrigen Clerus über das Geheimniß der Trinität, wobei er auf die Einheit in derselben die Wesensidentität der Hypostasen und ihre *κορυφή* in dem Vater, wie Dionysius Rom., besondern Nachdruck legte. Dem Arius gefiel diese Auffassung nicht, er erklärte sie für sabellianisch und widersprach mit Heftigkeit seinem Bischofe: „Wenn der Vater den Sohn gezeugt — was ja doch Niemand läugnet — so hat dieser einen Anfang seines Daseins und er war nicht immer (*ἦν, ὅτε οὐκ ἦν*), woraus weiter folgt, daß er aus Nichts ins Dasein gerufen (*ἐξ οὐκ ὄντων ἔχει τὴν ὑπόστασιν*), daß er nicht aus der Natur Gottes, sondern durch seinen Willen geworden, geschaffen, folglich ein anderes als das absolute, ewige, unveränderliche ꝛc. Wesen ist." Nach den Angaben Anderer (Sozomenus, Theodoret, Epiphanius, s. Hefele, Conciliengeschichte I, 233) gab eine Disputation des alexandrinischen Clerus unter dem Vorsitze Alexanders die Veranlassung. Der Clerus erklärte den Sohn für *ὁμοούσιος* und *συναΐδιος τῷ πατρί*, Arius widersprach diesen Ansichten und stellte das Gegentheil auf; erst am Schluß als sich beide Theile völlig ausgesprochen hatten, hätte der Bischof das Wort genommen, für jene Lehre sich erklärt und die des Arius verworfen, zugleich mit der Aufforderung an diesen, seinem Irrthum zu entsagen. — Nach beiden Relationen ist, wie man sieht, der Ausbruch des Arianismus in obiger Weise erfolgt.

sich hervorthun oder nie, jetzt galt es den Versuch, ob nicht die ganze Entwicklung rückgängig zu machen und von einem andern Princip aus völlig neu aufzubauen sei.

Die Lehre des Arius war kaum aufgestellt, als man erkannte, in welchen Abgrund sie führe, nämlich zur Läugnung der Gottheit Christi. Die Wirkung hievon auf die kirchliche Lehrentwicklung war die doppelte: die Befestigung des gewonnenen Begriffs der Homousie und die Eliminirung aller subordinatianisirenden Vorstellungen.

Was die folgende Darstellung betrifft, so wird sich folgender Gang als sachgemäß aus dem Vorstehenden von selbst rechtfertigen.

I. Durchführung des Hypostasenunterschieds gegen den Monarchianismus.

II. Dogmatische Feststellung des schließlichen Ergebnisses, der Wesenseinheit gegen den Arianismus durch das Urtheil der allgemeinen Kirche auf den Synoden von Nicäa und Constantinopel.

III. Theologische Zusammenfassung und Ausführung des Dogma der Homousie.

Da die kirchliche Lehrentwicklung in stetem Kampfe mit der Häresie vor sich gegangen und ohne deren genauere Kenntniß gar nicht verständlich ist, so muß auch sie einer gründlichen Erörterung unterzogen werden. Dieselbe findet ihre Stelle zwischen I. und II.

I.

Die drei göttlichen Hypostasen.

A. Das Verhältniß des Sohnes Gottes zu Gott dem Vater.

§. 11.

Die Lehre der apostolischen Väter.

Daß der Glaube, den Irenäus und Tertullian als apostolische Ueberlieferung und Origenes als allgemeine

Kirchenlehre bezeugen, auch der der apostolischen Väter gewesen sei, ist unzweifelhaft. Die Aussage der Artemoniten, [1]) wornach ihre Lehre von den Aposteln vorgetragen, und die der wesentlichen Gottheit Christi erst seit dem Anfang des dritten Jahrhunderts von Rom aus verbreitet worden wäre, ist schon von vornherein verdächtig und erweist sich bei unbefangener Betrachtung als Partheibehauptung. Sie steht im Widerspruch mit dem katholischen Geiste der Kirche und dem Princip der Ueberlieferung [2]), nicht weniger aber auch mit unläugbaren geschichtlichen Thatsachen. „Man könnte ihnen vielleicht glauben, sagt der Verfasser des kleinen Labyrinths [3]), wenn nicht gleich die hl. Schriftsteller selber und weiter die ältesten christlichen Schriftsteller das Gegentheil vor Augen stellten in jenen Werken, die sie zur Vertheidigung der christlichen Wahrheit gegen die Heiden und die Häretiker abgefaßt haben, nämlich Justin, Miltiades, Tatian, Clemens und viele Andere, Werke ἐν οἷς ἅπασιν θεολογεῖται ὁ χριστός. Die Werke des Irenäus und Melito, wer kennt sie nicht? (Ferner) Christliche Gesänge und Lieder, längst von Gläubigen verfaßt, verherrlichen Christus als Logos Gottes. Da nun diese Lehre (von Christo als dem Logos Gottes) eine lange Reihe von Jahren in der Kirche gepredigt worden, wie kann man behaupten, daß bis auf den römischen Bischof Victor die Lehre jener (wornach Christus wesentlich „bloßer Mensch" war) verbreitet gewesen sei"? [4]) Die Schriften der apostolischen Väter bestätigen die Angabe des kleinen Labyrinths, die sich

1) Euseb. H. e. V, 28.

2) Vgl. Einleitung S. 77 ff. S. 86 f.

3) Bei Eusebius a. a. O. Wahrscheinlich der gelehrte Hippolyt. S. Döllingers Hippolyt und Kallistus.

4) Das luftige Gebäude, welches Gieseler und Baur auf die Artemoniten-Sage gründeten, haben wir nach Döllingers Vorgang ausführlich beleuchtet in der Abhandlung: Die theologischen Streitigkeiten in der römischen Kirche und die Lehre derselben in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Theol. Quartalschrift. 1855. S. 395 ff.

noch durch Momente von allgemeiner Bedeutung weiter und tiefer begründen ließe [1]).

Wenn Clemens von Rom [2]) in seinem ersten Briefe (c. 46) ausruft: „Warum ist unter euch Zank, Zorn, Entzweiung, Spaltung und Krieg? Haben wir nicht Einen Gott und Einen Christus? Ist es nicht Ein Geist der Gnade, der über uns ausgegossen ist, und Eine Berufung in Christo?" so klingt in dieser dem Pauliniſchen Ausspruche Eph. 4, 4—6 nachgebildeten Stelle der Trinitätsglaube nur an, ausdrücklich gelehrt ist er in ihr nicht; ausdrücklich gelehrt ist vielmehr dies, daß alles was den Gläubigen als das Höchste gilt, Gott und Christus, der Geist der Gnade und die Berufung, Allen gemeinsam, und also kein Grund zu Partheiungen vorhanden sei. Uebrigens hebt Clemens in ähnlichem Zusammenhange, bei Empfehlung der Friedfertigkeit und der Demuth, die göttliche Erhabenheit Christi ausdrücklich hervor; er nennt ihn das Scepter der göttlichen Majestät: τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ, ὁ κύριος ἡμῶν Χριστὸς Ἰησοῦς Ep. I. c. 16. Bei Erwähnung der ausgezeichneten Güter, die wir Christo verdanken, bezeichnet er ihn mit dem Worte des Hebräerbriefs (1, 3) als den Abglanz (ἀπαύγασμα) der göttlichen Majestät [3]). Auch kann man sich auf Kap. 2 dieses Briefes berufen, worin er den Korinthern (vor den Spaltungen) nachrühmt: καὶ τὰ παθήματα [4]) αὐτοῦ ἦν πρὸ ὀφθαλμῶν ὑμῶν (vgl. Gal. 3, 1)

1) Vgl. Tournely, praelect. theol. Tom. II. p. 112. ed. Venet. 1739. 4.

2) Das Citat bei Basilius (de spirit. s. c. 29. n. 72): ἀλλὰ καὶ ὁ Κλήμης ἀρχαϊκώτερον· ζῇ, φησὶν, ὁ θεός, καὶ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, kann wohl nur dem römischen Clemens entlehnt sein, wiewohl es in dessen auf uns gekommenen Briefen sich nicht findet (die Lesart ἀρχαϊκώτερος, welche einige Editionen haben, verdankt, scheint es, dieser Ansicht ihren Ursprung). Dies angenommen, bezeugt somit Clemens den trinitarischen Inhalt der Glaubensregel ganz ausdrücklich.

3) Cap. 36. Cf. Euseb. hist. eccl. lib. III. c. 38.

4) Die Conjectur von Junius, μαθήματα für παθήματα zu lesen, der auch Fleury (hist. eccl. tom. 1. p. 277. ed. latin. in 8) gefolgt ist,

in einem Satze, an dessen Spitze ausdrücklich θεός als Subject gestellt ist, so daß also die Leiden Christi Leiden Gottes genannt sind, wie in ähnlicher Weise der Apostel Paulus die Kirche Christi ἐκκλησίαν θεοῦ (nach dem text. recept.; al. κυρίου) genannt hat. Apg. 20, 28. Hiernach hat sich Photius [1]) doch zu stark ausgedrückt, wenn er an dem ersten Briefe des römischen Clemens aussetzt — den zweiten verwirft er (cod. CXIII.) als unächt — er versäume bei Erwähnung des Namens unsers Herrn Jesu Christi die ihm als Gott zukommenden höhern Prädicate beizulegen.

Umfassender und bestimmter drückt sich der zweite Brief des Clemens über die Gottheit Christi aus. Am Eingange schon (c. 1) steht die Ermahnung, nicht gering von Christo zu denken; οὕτως δεῖ ὑμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς (wie das Hebr. Caph veritatis — Vergleichung nicht mit dem blos Aehnlichen, sondern mit dem Wahren; vgl. ob. S. 63) περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν. Hierauf, nachdem der Verf. die Wohlthaten erwähnt, die wir Christo verdanken, die Erkenntniß des „Vaters der Wahrheit" und die Rettung aus dem ewigen Verderben (c. 2. u. 3); fordert er uns auf, ihn nicht blos „Herr" zu nennen (Matth. 7, 21), sondern durch Werke ihn zu bekennen (c. 4). Daran schließt er die Ermahnung, die Welt zu verachten, den Begierlichkeiten des Fleisches zu widerstreben, „das Fleisch als Tempel Gottes zu bewahren." „Denn gleich wie ihr im Fleische berufen seid, so werdet ihr im Fleische kommen" (auferstehen und gerichtet werden); gleichwie Christus der Herr, der uns errettet, da er zuerst Geist war, Fleisch geworden ist und so uns berufen, so werden auch wir in dieser Fleischlichkeit einst unsern Lohn empfangen" (c. 9). Die Vergleichung scheint nicht sehr concludent, der Gedanke aber ist unzweideutig. Clemens bekämpft

hat keine einzige Handschrift für sich und empfiehlt sich auch nicht aus innern Gründen. Vgl. Lumper, hist. theol. crit. P. 1. p. 65. not. o. Möhler, Athanasius S. 6. Anm. 2.

1) Biblioth. cod. CXXVI.

die Ansicht, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται, die einseitig spiritualistische Auffassung unseres zukünftigen Looses, und in diesem Zusammenhang macht er mit Nachdruck auf die Erscheinung Christi im Fleische und auf die Vollbringung seines Erlösungswerkes im Fleische aufmerksam. Wie die Erlösung, will er sagen, nicht im Himmel auf rein spirituelle oder ideelle Weise vollbracht ist, sondern von dem im Fleische auf Erden erschienenen Christus auf reelle Weise durch Opferung seines Fleisches am Kreuze, also wird auch unser zukünftiges Loos kein blos spiritueller, sondern ein durch die erweckte Leiblichkeit vermittelter Zustand der Seligkeit oder Unseligkeit sein. Der Sinn des Satzes ὃν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ kann in diesem Zusammenhang nicht zweifelhaft sein; es ist die vorzeitliche reine Geistigkeit oder Gottheit Christi, der λόγος ἄσαρκος, durch den Ausdruck πνεῦμα bezeichnet [1]).

Die theologische Auffassung der Persönlichkeit Christi tritt noch schärfer bei Barnabas und Hermas hervor. Nach beiden ist Christus der Herr älter als alle Creatur; denn er war dem Vater zu Rath und Hülfe bei der Weltschöpfung; das Wort: lasset uns Menschen machen, hat er zu ihm, seinem Sohne gesprochen [2]). Der Sohn Gottes ist nach Hermas der Schöpfer der Welt und ihr Erlöser. „Der Name des Sohnes ist groß und unermeßlich, und der ganze Erdkreis wird von ihm getragen. Wenn also alle Creaturen Gottes von seinem Sohne getragen werden, warum sollte er nicht auch Träger derer sein, die von ihm berufen sind, die seinen Namen führen und in seinen Vorschriften wandeln?" [3]) Der Herr der Welt,

1) Lumper (l. c. p. 66. not. x): Spiritus vocabulum saepe apud antiquos divinam naturam sonare, praefatione generali in novissimam operum S. Hilarii Pict. editionem n. 62 et 63 pluribus exemplis demonstratum est a Coutantio nostro. Vgl. auch Tatian. orat. c. Gr. c. 10: ὁ λόγος πνεῦμα γεγονὼς ἀπὸ τοῦ πατρός.

2) Barnab. ep. c. 5. 6. Hermae Pastor lib. 3. similit. 9. c. 12. Vgl. Ep. ad Diognet. c. 7.

3) Herm. Past. lib. III. sim. 9. c. 14; vgl. c. 23. Möhler, Athanasius S. 15.

sagt Barnabas [1]), mußte im Fleische erscheinen und als Sohn Gottes den Menschen sich zeigen; „denn wenn er nicht im Fleische erschienen wäre, wie konnten wir Menschen ihn sehen und (wenn wir ihn nicht sahen) gerettet werden?“ Können die Menschen doch, fügt er bei, nicht einmal den vergänglichen Glanz der Sonne, ein Werk seiner Hände, ertragen; wie sollten sie, will er sagen, den unvergänglichen Schöpfer unvermittelt schauen können? Diese Stelle stellt also, wie jene im zweiten Briefe des Clemens, die Gottheit Christi unter den Gesichtspunct des *πνεῦμα*, der absoluten Geistigkeit [2]).

Die ausdrücklichste Behauptung der Gottheit Christi liegt in der bekannten Stelle im Briefe des hl. Ignatius ad Magnes. c. 8: Es ist die gewisseste aus göttlicher Inspiration geflossene Wahrheit: *ὅτι εἷς θεός ἐστιν ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος ἀΐδιος, οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών, ὃς κατὰ πάντα εὐηρέστησεν τῷ πέμψαντι αὐτόν.* Was die Stelle sagen will, ist ganz unzweifelhaft dieß: Gott hat sich in seinem Sohne geoffenbart, in Jesu Christo, welcher nach seinem vorzeitlichen Sein Gottes ewiger Logos ist, nicht ein Wort Gottes, das vom Schweigen herkommt (das dann anfängt zu verlauten, nachdem Gott zu schweigen aufgehört), sondern das ewige immerdar seiende unmittelbar mit Gott verbundene und mit ihm identische Wort. Schwierig ist die Stelle nur durch die polemische Beziehung, die in dem *οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθών* offenbar liegt. Eine Berücksichtigung des Valentinischen Gnosticismus, in dem die Sige eine Hauptrolle spielt, kann nicht angenommen werden, weil sie mit der wohlbegründeten Aechtheit des Briefes im Widerspruch steht, in dem Cerinthischen Gnosticismus aber, dem Ignatius nach allem was wir über die geschichtliche Situation seiner Thätigkeit wissen, sich gegenüber

1) Ep. c. 5.

2) Von der angeblichen Vermischung des Sohnes und Geistes Gottes, die man aus solchen Stellen erschlossen oder durch sie zu begründen gesucht hat, wird später die Rede sein.

gestellt sah, findet sich das Wort, wenigstens in den freilich äußerst dürftigen Berichten darüber, durchaus nicht. Aber der Begriff liegt demselben offenbar sehr nahe. Nach Irenäus (adv. haeres. III. 11) leitete Cerinth den Logos nicht unmittelbar von Gott her, sondern von dessen Monogenes, dem Nus. Was liegt in diesem Gegensatz? worin anders kann die Unterscheidung des Nus und Logos ihren Grund finden, als in dem der cerinthischen, nach Irenäus aller gnostischen Theogonie eigenen Anthropomorphismus? Von dem an sich seienden Gott, dem schlechthin Unendlichen, wird der göttliche Nus, der in sich ruhende, verschlossene, innere lautlose Gedanke Gottes unterschieden, und von diesem das göttliche Wort, das auf das Schweigen (*Σιγή*) folgt. Das Wort *σιγή* erscheint als technischer Ausdruck nicht erst in dem Valentinischen System, sondern schon in der Gnosis des Simon [1]) und konnte darum von Ignatius berücksichtigt werden, selbst wenn Cerinth sich desselben nicht bedient haben sollte. — Indem nun Ignatius den Hervorgang des „Wortes Gottes“ aus dem „Schweigen“ verneint, so verneint er überhaupt das Schweigen, also auch das Anfangen des Redens und somit des Wortes Gottes und nennt deßhalb den Logos ausdrücklich *ἀΐδιος*. Er verneint ferner überhaupt jedes Mittelglied zwischen Gott und seinem Logos, den er mit ihm unmittelbar eins weiß; daher er sagt, daß sich in Christus — der dieser ewige Logos ist — Gott selber — kein anderes Wesen — geoffenbart habe. Hiernach begreift sich auch, wie dem hl. Ignatius der Vater zwar der *εἷς θεός* ist, aber nicht im Gegensatz oder mit Ausschluß seines Logos, sondern in Einheit mit ihm.

1) Worüber in der neu aufgefundenen Schrift: Origenis philosophumena (ed. E. Miller. Oxon. 1851) der bestimmteste Beleg sich findet (VI. 18. p. 173). Vgl. die Bemerkungen Denzingers in der theol. Quartalschrift. 1852. S. 442 ff: „Ueber die Zeit der Entstehung des gnostischen Aeonensystems.“

Auch den vollständigen trinitarischen Ausdruck finden wir bei Ignatius, nicht für sich, sondern verflochten mit dem der Heilsökonomie, wie dieß auch in allen ältern kirchlichen Bekenntnissen geschieht. Er ermahnt die Magnesier (c. 13), sich mehr und mehr zu befestigen „in den Lehren (*δόγμασι*) des Herrn, im Glauben und in der Liebe, im Sohne und Vater und Geiste; ... unterthan zu sein dem Bischofe, gleichwie die Apostel Christo und dem Vater und dem Geiste." „Ihr seid Steine zum Hause Gottes des Vaters, in die Höhe gehoben durch die Vorrichtung Jesu Christi (sein Kreuz) an dem Seile des hl. Geistes" (Ep. ad Ephes. c. 9). Nicht dies Geheimniß in seiner Vollständigkeit aber, sondern die höhere Natur Christi, seine wahre Gottheit und Menschheit will Ignatius verfechten, denn diese war direct angefochten durch den judaistischen Gnosticismus, nicht jenes. In seinem Briefe an Polycarp, den Bischof von Smyrna, wo der Doketismus in seiner Blüthe stand, schreibt er (c. 3): „Hoffe auf Ihn, der über der Zeit, zeitlos (ewig), unsichtbar, um unseretwillen sichtbar, untastbar, dem Leiden nicht unterworfen, um unseretwillen dem Leiden unterworfen und alles wegen uns gelitten hat" [1]). Die Stelle betrifft, wie die folgende, eigentlich die Incarnation, sofern sie die beiden Naturen in Christo nachweist; sie ist aber gleich dieser besonders geeignet, als Beleg für die wahrhafte Gottheit Christi zu dienen, wegen des vollen und scharfen Gegensatzes, in den sie die beiderseitigen Prädicate zu einander stellt. Ein subordinatianischer Gedanke hat hier keinen Raum. — Ausgezeichneter noch und daher auch öfter von den Spätern (Athanasius, Theodoret u. A.) angerufen, ist die Stelle Ep. ad Ephes. c. 7. Nachdem Ignatius vor den Häretikern, „welche den Namen Christi zwar zur Schau tragen, aber anderes im Sinne führen, was Gottes nicht würdig ist" (i. e.

1) *Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τὸν ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.*

seine göttliche Würde beeinträchtigt), wie vor unheilbar Kranken und Ansteckenden gewarnt, sagt er: „Es ist Ein Arzt (und der ist beides:), farkisch und pneumatisch, geworden und nicht geworden [1]), Gott im Fleische, in Sterblichem wahrhaftes Leben, aus Maria und aus Gott, zuerst dem Leiden (und Tode) unterworfen, dann dem Leiden (und dem Tode) entrückt — Jesus Christus unser Herr." — Hieher gehört dann noch die wiederholte Bezeichnung Christi als *θεός* ohne Einschränkung (Ep. ad Eph. in der Zuschrift und c. 18; Ep. ad Rom. in der Zuschrift und c. 6; Ep. ad Polycarp. am Schluß), die mit der Bezeichnung Sohn Gottes oder alleiniger (*μόνος*) Sohn Gottes abwechselt. Wenn im Briefe an die Römer (c. 3; vgl. ad Magnes. c. 8) gesagt wird: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν πατρὶ ὢν, μᾶλλον φαίνεται*, und anderwärts (ad Eph. c. 19) Christus *θεὸς ἀνθρωπίνως φανερούμενος* genannt ist, so kann das nur heißen: Christus, nach seinem ewigen göttlichen Sein mit dem Vater eins und unsichtbar wie dieser, wie das göttliche Wesen: Er, der Sohn im Unterschiede des Vaters, ist erschienen, Mensch geworden, und hat in dieser menschlichen Erscheinung das göttliche Wesen geoffenbart, indem er sich als Gott erwiesen.

Das ist auch der Gedanke des Briefs an Diognet. „Die christliche Wahrheit", sagt der Verfasser (c. 7), „ist keine irdische Erfindung, keine menschliche Lehre, sondern der allmächtige, allschaffende und unsichtbare Gott selbst, Er hat vom Himmel die Wahrheit und sein heiliges und unerfaßliches Wort unter die Menschen versetzt. Nicht, wie etwa Einer vermuthen möchte, hat er den Menschen irgend

1) Ob Ignatius *γεννητὸς καὶ ἀγέννητος*, oder *γενητὸς καὶ ἀγένητος* geschrieben, ist schwer zu entscheiden; unzweifelhaft ist nur, daß auch in jenem Falle factus et non factus übersetzt werden muß und kann, da vor dem Nicänum die beiden Ausdrücke promiscue gebraucht wurden (cf. Hefele ad h. l.). Daß der Gegensatz primum passibilis et tunc impassibilis den andern nicht parallel ist, sieht man leicht; ebenso ist klar, daß *ἐν θανάτῳ* nicht abstract genommen werden darf = im Tode, sondern, in sterblichem Leibe.

einen (seiner vielen) Diener (ὑπηρέτης) oder Engel u. s. w.[1]) gesandt, sondern den Werkmeister und Gründer des Weltalls selber, durch welchen er die Himmel gegründet und die Meere in ihre Grenzen eingeschlossen sind, dessen Geheimnisse (verborgene Gesetze) alle Elemente treu bewahren u. s. w., Den hat er zu den Menschen gesandt." Und solches ist nicht geschehen in gewaltsamer, Furcht und Schrecken einflößender Sendung[2]), sondern in Milde und Sanftmuth. „Wie ein König seinen König-Sohn, so sandte er ihn; als Gott (ὡς θεόν) schickte er ihn zu Menschen (i. e. als gütiges Wesen zu hilfsbedürftigen Wesen) u. s. w." Die Wirkung aber dieser göttlichen Sendung auf die Menschen ist des Gesandten würdig und angemessen. „Siehst du nicht, wie sie (die Christen) den Thieren vorgeworfen sind, damit sie den Herrn verläugnen, aber nicht besiegt werden? Siehst Du nicht, wie je mehr ihrer hingerichtet werden, desto größer ihre Zahl wird? Das sind, dünkt mich, nicht Werke eines Menschen, das ist Kraft Gottes; das sind die Zeichen (*δείγματα*) seiner Erscheinung!" Ausdrücklich sagt der Verf. c. 8: Gott hat sich selber uns gezeigt — *αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπέδειξεν* — und hiedurch jene vollkommene Kenntniß Seiner (vgl. c. 10) den Menschen geboten, wie sie vor seiner Erscheinung Keinem zugänglich war. c. 8.

1) Die Bemerkung von Semisch (Justin der Märtyrer, 1. S. 183), daß hier eine dogmatische Differenz mit Justin (dem bekanntlich Einige den Brief an Diognet zuschreiben) vorliege, indem Justin Christum unzählige Male als Gottes *ὑπηρέτης*, oder *ἄγγελος* und als *ἄρχων* darstelle, ist verfehlt. Vgl. Otto, de epist. ad Diognet. p. 33. Jenae 1845. Justin gebraucht jene Ausdrücke nur von Christo, nur von dem erscheinenden Logos, nicht von dem Logos an sich, und der Brief an Diognet nennt seinerseits Christum auch *ἄγγελος*, Gesandten Gottes. Eben darum ist es auch kein Gegensatz, wenn der Brief an Diognet den Logos unbegreiflich (*ἀπερινόητος*) nennt, Justin aber die Juden tadelt, daß sie Christum nicht erkannt hätten.

2) Clemens R. (ep. 1. c. 16) drückt dies so aus: Christum non venisse in jactantia superbiae et fastus, quamvis potuerit, sed in humilitate. Vgl. Phil. 2, 6 ff.

§. 12.

Die Lehre der Apologeten.

Dem Göttergläubigen Heidenthum erschien der christliche Gottesglaube als Atheismus, wie er ja jedenfalls die Negation jenes Theismus, d. h. des Polytheismus ist. Einen Gott in dem transcendentalen Sinne des reinen Monotheismus bekennen hieß ihm keinen bekennen, vielmehr die Gottesidee — seine Götteridee — verkennen, läugnen. Da nun die Christen mit offenem Abscheu vor der Götterverehrung der Heiden sich zurückzogen, so schien ihre Irreligion — sacrilegium — erwiesen, der Vorwurf der *ἀθεότης* völlig begründet[1]).

Gegen diesen Vorwurf vertheidigen die Apologeten das Christenthum durch Hinweisung auf seinen concreten Monotheismus, auf das Trinitätsbekenntniß.

Die Anklage, sagt Justin[2]), ist eine Verdächtigung der Dämonen — eben jener heidnischen Götzen —, die wir von dem angemaßten Sitze göttlicher Herrlichkeit herabgestoßen, und die uns deßhalb als Atheisten brandmarken, was wir gegenüber von ihnen allerdings, aber nicht schlechthin sind[3]), wie sie auch dem Socrates, der hierin aus der einzigen Quelle aller Wahrheit, aus der Offenbarung des Logos geschöpft, den Giftbecher mischten, weil er dasselbe gethan — ihre Gottheit, nicht aber die Gottheit geläugnet, vielmehr ausdrücklich bekannt

1) Athenag. legat. c. 3. Tatian. orat. contr. Graec. c. 27. Tertullian. ad Scapul. c. 2. Arnob. adv. gent. I, 29.

2) Apol. I, 5. II, 10.

3) Vgl. Tertull. l. c. Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis, ad cujus fulgura et tonitrua contremiscitis, ad cujus beneficia gaudetis. *Ceteros et ipsi putatis deos esse, quos nos daemones scimus.*

hatte: „den Vater und Schöpfer aller Dinge zu erkennen, ist nicht leicht, noch wenn man ihn gefunden, zu allen davon zu reden, von Erfolg". Also die Läugnung der Götter ist keine Gotteslängnung [1]). Die Christen können aber auch den positiven Beweis ihrer Erkenntniß und Verehrung Gottes führen. „Wir verehren", sagt Justin [2]), „den allein und schlechthin wahren, vom Bösen nicht berührten Gott, den Vater der Gerechtigkeit und Lauterkeit und aller übrigen Tugenden; ihn und den von ihm ausgegangenen Sohn, der uns all' das gelehrt, und das Heer der andern ihm folgenden und ihm verähnlichten guten Engel [3]) und

1) Apol. I, 6: *Ἐνθένδε καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα· καὶ ὁμολογοῦμεν τῶν τοιούτων νομιζομένων θεῶν ἄθεοι εἶναι, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ ἀληθεστάτου λ.*

2) Apol. I, 6. Fortsetzung der vorigen Stelle.

3) Ueber diesen Beisatz, wegen dessen die Gotteslehre Justin's so oft angefochten wurde, sehe man die Bemerkungen Maran's, des gelehrten Herausgebers der Werke Justin's, in der Praefat. p. XIX seq. (ed. Venet. 1747). Der Vorschlag von Grabe, der den Beisatz: und das Heer der Engel, mit *διδάξαντα* verbindet = der Sohn der uns so wie das Heer der Engel das gelehrt — wird mit Recht verworfen. Daß Justin die Engel auf gleiche Linie mit dem Sohn stelle, und dem hl. Geiste vorsetze, diese Annahme läßt die Stelle Apol. I, 13 schlechterdings nicht zu. Die Engel erscheinen in unserer Stelle selbst auch ausdrücklich als das Gefolge, als die Diener des Sohnes, die ihm ähnlich gemacht sind, wogegen der hl. Geist nach Apol. I, 13 dem Sohn unmittelbar zur Seite steht. Die Erwähnung der Engel in diesem Zusammenhange erklärt sich, wie Maran richtig bemerkt, aus dem Streben, die Anschuldigung des Atheismus auf eine für die Heiden recht überzeugende Weise abzulehnen. Wir kommen darauf zurück bei der im Verlauf anzuführenden Parallelstelle aus Athenagoras. Vgl. auch Semisch, Justin der Märtyrer, II, 350 ff. Inzwischen bemerken wir noch, worauf Otto in s. Abhdlg.: Zur Charakteristik des Heiligen Justinus. Wien 1852. S. 19. Anm. 3 aufmerksam macht, daß 1 Tim. 5, 21: *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ Ἰησοῦ καὶ τῶν ἐκλεκτῶν ἀγγέλων* als Parallele hieher bezogen werden kann. Was besonders den Punkt betrifft, daß die Engel vor dem hl. Geiste erwähnt werden, woraus Neander (Kirch.gesch. I. 3. S. 1040) schloß, der hl. Geist sei in die Classe der Engel gestellt, nur aber als der erhabenste unter ihnen besonders genannt, so sehe man hierüber Möhler in der theol. Quartalschrift Jahrg. 1833. S. 49 ff. Kahnis, die Lehre vom hl. Geist S. 240 ff., der die von Neander in der 2. Aufl. s. Kirch.gesch. behauptete „Nachlässigkeit im Styl des Justinus" mit Recht eine sehr prekäre Ausflucht nennt.

den prophetischen Geist verehren und beten wir an." Und bald darauf [1]): „Daß wir keine Atheisten sind, die wir den Schöpfer des Universums verehren — — welcher nüchterne Mensch sollte das nicht zugestehen? Daß wir sodann unsern Lehrmeister in diesen Dingen, der zu diesem Zwecke geboren und unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden, Jesum Christum, den wir als den Sohn des wahrhaften Gottes erkannt, an zweiter Stelle, und den prophetischen Geist in dritter Ordnung mit vollem Rechte verehren, werden wir zeigen." Nichts also tritt zwischen den Sohn und Geist; die guten Engel stehen unter dem Sohn, vor dem sich alle Kniee beugen; und also auch unter dem Geiste, der mit ihm auf gleicher Linie steht. Auf eine wesentliche Subordination des Sohnes und Geistes unter den Vater, des Geistes unter den Sohn läßt sich aus dieser Stelle nicht schließen, wenigstens nicht aus dem „an zweiter Stelle" und „in dritter Ordnung"; denn diese Bestimmungen enthalten so wenig eine Abstufung, als die Zählung: erste, zweite, dritte Person eine Aufstufung, eine Erhebung der folgenden über die erste Person [2]).

In gleicher Weise, nur klarer und schärfer, erledigt Athenagoras die Frage. „Wenn die Athener, sagt er [3]), den Diagoras des Atheismus ziehen, der gerade heraus behauptete, daß es überhaupt keinen Gott gebe (*μηδὲ ὅλως εἶναι θεόν*),

1) Apol. I, 13 — *τὸν δημιουργὸν τοῦ παντὸς σεβόμενοι· τὸν διδάσκαλόν τε τούτων Ἰησοῦν Χριστόν, υἱὸν αὐτοῦ τοῦ ὄντως θεοῦ μαθόντες, καὶ ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ ἔχοντες, πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει, ὅτι μετὰ λόγου τιμῶμεν, ἀποδείξομεν.*

2) S. Rößler, Lehrbegriff der christlichen Kirche in den drei ersten Jahrhunderten. Frankf. 1775. S. 108.

3) Legat. pro Christ. c. 4.

so hatten sie vollkommen Recht; uns dagegen, die wir Gott von der Materie unterscheiden und beide für ganz von einander verschieden erklären (das Göttliche für ungezeugt und ewig und nur allein geistig erkennbar, die Materie dagegen für geschaffen und vergänglich), uns kann vernünftiger Weise jener Vorwurf nicht treffen. Wir denken nicht wie Diagoras, wir haben zu gute Gründe für das Dasein Gottes: die wohlberechnete Ordnung, die durchgängige Uebereinstimmung der Dinge, die Größe der Welt u. s. w.; wir bekennen Einen Gott, den Schöpfer des Universums, den Unerschaffenen (*οὐ γενόμενον· ὅτι τὸ ὂν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν*), der Alles durch seinen Logos (*διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου*) gemacht hat." Athenagoras beruft sich auf Euripides, der den Einen Gott erkannt habe, dessen Werk diese Welt sei und durch dessen Geist sie regiert werde, auf Sophocles, Philolaus, Plato, Aristoteles, kurz auf die heidnischen Dichter und Philosophen selber, die doch nicht für Atheisten gegolten haben [1]), obgleich ihre Lehre, da sie sich dabei lediglich auf ihren eigenen Geist gestützt hätten, nicht so vollkommen, nicht so rein und sicher sei als die der Christen, welche sich für ihren Glauben auf die von dem Geiste Gottes erfüllten Propheten berufen können [2]). Nachdem er hierauf noch die Ungereimtheit der Annahme mehrerer Götter gezeigt (c. 8), schließt er den Gegenstand in folgender Weise ab. „Daß wir keine Atheisten sind, die wir Einen Gott, den ungewordenen, ewigen, unsichtbaren, von welchem alles durch sein Wort gemacht und eingerichtet ist und erhalten wird, festhalten, haben wir hinlänglich bewiesen. Denn wir erkennen auch einen Sohn Gottes ... und den hl. Geist ... Ist es also nicht seltsam, uns Atheisten zu nennen — *λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν, καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*? Und auch damit ist unsere Theologie (*θεολογικὸν μέρος*) nicht be-

1) Legat. c. 5. 6.
2) Legat. c. 7. cf. c. 9.

schlossen, sondern wir bekennen noch eine Menge Engel und Diener (*πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν*), welche Gott der Schöpfer und Gründer der Welt durch seinen Sohn vertheilt und den Elementen und den Himmeln, der Welt und was darin ist, beigeordnet hat" [1]). Was das Letztere betrifft, so kann es nur der Name (*θεολογικὸν μέρος*) sein, der zu der Ausstellung Anlaß gibt, als ob Athenagoras den Begriff der Gottheit getrübt und ein polytheistisches Element in denselben hereingenommen hätte [2]). Denn nicht nur ist das Bekenntniß Gottes, seines Sohnes und Geistes auf's Schärfste geschieden von dem Glauben an das Dasein der Engel, sondern diese sind auch ausdrücklich als Diener Gottes und seines Sohnes bezeichnet [3]). Sie bilden einen Kreis unmittelbar um den der göttlichen Subjecte, aber ihren eigenen außerhalb des göttlichen. Das ist der christlichen Anschauung ganz gemäß; und darauf die Heiden mit Nachdruck hinzuweisen, war im höchsten Grade zweckmäßig. Die Apologeten wollen sagen: Wir Christen sind keine Gottesläugner, wir bekennen Gott, einen Gott, und zwar nicht im abstracten Sinne Einen, sondern den Einen Gott mit seinem Sohne und Geiste, einen concreten Monotheismus, der euern Dichtern und Philosophen vorgeschwebt und der gewissermaßen die Wahrheit eures eigenen polytheistischen Glaubens ist. Aber nicht genug daß wir Gott nicht als ein singuläres Subject, sondern pluraliter bekennen, wir bekennen auch (was eurem Polytheismus unmittelbar analog ist) eine unsichtbare, höhere Geisterwelt, die sich wohlthuend über diese Erscheinungswelt verbreitet, während wir allerdings in euren Göttern nur Dämonen zu erkennen vermögen. Diese Hinweisung auf die Engel und ihre Subsumtion unter den Begriff des Theologischen im weitern Sinne (als unsichtbare geistige Mächte im Unter-

1) Legat. c. 10.
2) S. Maranus zu der Stelle l. c. p. 305.
3) Vgl. Legat. c. 24, wo der Gegenstand noch sorgfältiger ausgeführt ist.

schied von den sinnenfälligen materiellen Dingen) zeigt zugleich, wie in dem engern theologischen Kreise, in dem Verhältnisse Gottes und seines Sohnes und des hl. Geistes alles Abhängige, Untergeordnete, Geschöpfliche ausgeschlossen und nur ein Subjectsunterschied zugelassen ist. Denn wenn die Apologeten schon hier eine Differentiirung des Wesens, Abstufungen in Bezug auf Würde und Macht angenommen und anerkannt hätten, so fiel die Berufung auf die Engel für den vorgezeichneten Zweck als unnütz hinweg, oder sie müßte lediglich zu Gunsten des Zahlenverhältnisses gemacht sein, indem der Unzahl der heidnischen Götter ein Heer von Engeln gegenübergestellt wurde. Dann war aber auch die so sichtbar gezogene Schranke zwischen dem eigentlich Theologischen, d. h. dem schlechthin Göttlichen, Unerschaffenen, Ewigen, und dem blos relativ Theologischen, d. h. den wohlthätigen Kräften der Geisterwelt aufgehoben und die göttlichen Personen mit den Engeln vermischt — was auch nicht mit einem Schein von Wahrheit aus den Apologeten herausgelesen werden kann. Wir müssen daher allerdings darauf bestehen, daß die Berufung auf die Engel in diesem Zusammenhang nur zu Gunsten der Trinitätslehre der Apologeten gedeutet werden kann, wogegen wir aber auch nicht anstehen einzuräumen, daß die Unterscheidung zwischen Gott und Welt an ihrer Schärfe hiedurch verliert, wie denn auch Athenagoras, der sie doch am bestimmtesten vorträgt, wenn er zwischen Gott, dem Ungeschaffenen Ewigen und nur geistig Erkennbaren, und der geschaffenen und dem Verderbniß unterworfenen Materie unterscheidet, die englischen Mächte auf die Grenzscheide beider zu stellen scheint [1]).

Wie dem sei, die Hauptfrage bleibt immer: ob die Apologeten den Trinitätsglauben rein vorgetragen, oder ob sie, wie es vielfach den Anschein hat, ihn subordinatianisch [2]) ver-

1) Legat. c. 4.

2) Man muß dieses viel und verschieden gebrauchte Wort vor allem richtig verstehen. Subordinatianisch im eigentlichen und strengen Sinne ist

standen und gedeutet haben? Daß die Verehrung des Sohnes an zweiter Stelle und des hl. Geistes in dritter Ordnung [1]) (Justin), daß überhaupt die διαίρεσις ἐν τῇ τάξει (Athenagoras) einen subordinatianischen Sinn nicht nothwendig einschließe, haben wir kurz zuvor bemerkt. Mit mehr Recht ließe sich darauf schließen, wenn sie den an der Spitze stehenden Vater als absolutes göttliches Subject, als den ὄντως θεός oder ὁ θεός hinstellen. Justin sagt [2]), die Reinigung (Taufe)

der Arianismus, die Lehre von der wesentlichen Verschiedenheit und Inferiorität des Sohnes (und Geistes) im Vergleich mit Gott dem Vater, ohne daß der Sohn geradezu auf die Stufe der gemeinen Geschöpflichkeit herabgesetzt ist; denn wo dies der Fall, da kommt es gar nicht zu dem, was in irgend einem Sinne Trinität in Gott genannt werden könnte, eben so wenig als da, wo die Unterschiedlichkeit des Vaters Sohnes und Geistes nicht im göttlichen An-sich, sondern auf Seiten der Offenbarung Gottes angenommen wird. Von der wesentlichen Subordination ist die persönliche (formelle) verschieden; diese, also eine Abhängigkeit des Sohnes als Sohnes vom Vater, ist auch im nicänischen Glauben unbeschadet der wesentlichen Einheit (Homousie) anerkannt. So lange nun diese Wesensidentität (in quali et quanto) nicht klar erkannt, oder wenn zwar die Qualitätseinheit gelehrt, in Bezug auf die Quantität aber die Vorstellung vorkommt, daß der Sohn die Hypostase einer (einzelnen) göttlichen Kraft sei — so ist freilich die Stufe der vollkommenen Erkenntniß der trinitarischen Wahrheit nicht erreicht und der mögliche Gedanke einer wesentlichen, wenn auch nur quantitativen Verschiedenheit nicht überwunden; aber Subordinatianismus im eigentlichen Sinne ist nicht vorhanden, sondern nur sein Schein. So lange es nicht gelingt, das Wesensverhältniß von dem persönlichen rein abzusondern, erstreckt sich mit Nothwendigkeit die persönliche Subordination in das Wesensverhältniß hinein und läßt die Erkenntniß der absoluten Homousie nicht zu Stande kommen. So bei den Apologeten und den meisten vornicänischen Vätern.

1) Gleichbedeutend hiemit ist, wenn Justin sagt (Apol. II, 13): Den von (ἀπό) dem ungezeugten und unaussprechlichen Gott (gezeugten) Logos verehren und lieben wir nach (μετά) Gott; oder (Apol. I, 32): die erste Kraft nach Gott dem Vater und Herrn aller Dinge und Sohn ist der Logos; oder (Apol. I, 12): nach Gott dem Zeuger (Vater) ist der Logos der erhabenste und gerechteste Herrscher. Vgl. auch Maran zu Apol. II, 13. not. d.

2) Apol. I, 61. Otto in der oben angeführten Abhandlung (S. 19)

geschehe ἐπὶ τοῦ ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ, καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, καὶ πνεύματος ἁγίου. „Ueber den der wiedergeboren werden will, fügt er bei, wird der Name des Vaters aller Dinge und Herrgottes ausgesprochen, und kein anderer Name dem hinzugefügt; denn dem unaussprechlichen Gotte läßt sich kein (besonderer) Name beilegen (vgl. 1. Abthlg. S. 348) .. Aber auch im Namen Jesu Christi, des unter Pontius Pilatus Gekreuzigten, und im Namen des hl. Geistes, der durch die Propheten alles auf Christum Bezügliche vorherverkündigt hat, geschieht die Abwaschung." Bedenkt man aber, wie nach dem Vorgange der biblischen Taufformel und im Anschlusse an sie das kirchliche Glaubensbekenntniß von Anfang an nicht anders sich ausdrückt, und diese Form der Darstellung der göttlichen Dreieinigkeit noch in dem nicänischen Bekenntnisse mit gleichem Nachdruck beibehalten ist ungeachtet der erklärten Homousie des Sohnes mit dem Vater; so erscheint jener Schluß keineswegs begründet, wenigstens noch als voreilig. Der christliche Glaube, wie er der damaligen Zeit überliefert war[1]), hatte das Verhältniß des göttlichen Sohnes oder

---

vergleicht hier das Martyrologium, worin (c. 2) Justin sein Glaubensbekenntniß ablegt.

1) Otto (a. a. O. S. 17) bezeichnet als Grundlage der Lehrdarstellung Justins ganz richtig das kirchlich-traditionelle Taufbekenntniß und die hl. Schrift. „Die Grundlage des kirchlichen Taufbekenntnisses war das Taufmandat auf Vater Sohn und Geist (die biblische Formel). Dieses kirchliche Taufbekenntniß enthielt das was die apostolische Verkündigung in die Gemeinden gelegt hatte und die rechtgläubige Kirche festhielt: den Glauben an Gott den Weltschöpfer, an Jesum Christum den Gottessohn, der zu unserm Heile Mensch geworden und gestorben, an den hl. Geist, der durch die Propheten und Apostel geredet und die Gläubigen zum Heile führe ... Justin führt mitunter, jedesmal dem besondern Zwecke der Rede angepaßt, die Summe des christlichen Glaubens oder einzelne Sätze so an, daß man die stillschweigende Beziehung auf etwas kirchlich Gegebenes merkt; man sieht, daß er einer gewissen Norm folgt. Ueberhaupt spricht er meist communicativ aus dem Bewußtsein der Uebereinstimmung mit Andern, die ihm gleich denken und glauben; er — der ächt apostolische Christ — redet

Logos zu Gott nicht näher bestimmt. Was dem kirchlichen Bewußtsein über allen Zweifel gewiß und vollkommen klar war, bestand in der Ueberzeugung, daß Jesus Christus über die Menschheit und alles Creatürliche erhaben in dem göttlichen Wesen wurzle, als Sohn oder Logos Gottes vor seiner Menschwerdung und vor allen Dingen gewesen sei. Wie nun ein Sohn den Vater, der göttliche Logos Gott voraussetzt, so erscheint denn auch in dem Glaubensbekenntniß Gott, der Vater an der Spitze, und zwar mit dem vollen göttlichen Prädicat (allmächtiger Schöpfer), was dasselbe ist, als der Eine,

---

gern als Repräsentant einer Gemeinschaft, und zwar der Gemeinschaft der μαθηταὶ τῆς ἀληθινῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ καθαρᾶς διδασκαλίας (Dial. c. Tr. c. 35), im Gegensatze zu den Gnostikern, die er für unächte Christen erklärt (l. c. c. 35. c. 80). Nicht willkührlich aufgestellte Satzungen, vielmehr allgemein anerkannte Lehren (ὡς ἐδιδάχθημεν Apol. I. c. 6. c. 13 al.) will er vortragen. Seine Schriften zeigen in den einzelnen Sätzen des Bekenntnisses über Gott, Christus, hl. Geist bereits (kirchlich-) antignostische Bestimmungen; besonders das Bekenntniß Christi stellt sich in Annäherung zu einem mehr formulirten Schema heraus, und namentlich ist schon die Gewohnheit sichtbar, mit der declaratorischen Nennung Christi factische und historische Aussagen zu verbinden. Bei solcher Grundlage, die hinsichtlich der wesentlichen Lehren kirchlich gegeben war, blieb ihm natürlich die Freiheit der weitern Ausführung seiner individuellen Denkungsart gemäß u. s. w." — Otto glaubt, das apostolische Symbolum sei unter Rufin's Redaction festgestellt worden. Dies ist offenbar unrichtig; die einfachste Form desselben (die römische) geht in das tiefste christliche Alterthum zurück. Was Otto über die Form des Bekenntnisses Christi zur Zeit Justin's anführt, steht nicht im Einklang mit seiner, sondern dient vielmehr zur Bekräftigung unserer Ansicht. Ferner: nicht blos ein formulirtes Bekenntniß pflanzte sich in der Kirche von Anfang an fort, sondern auch eine bestimmte Auffassung, ein gewisses allgemeines Verständniß derselben, das z. B. in Ansehung der Person Christi schon in der Zeit der Apostoliker dahin bestimmt war, wie wir es oben im Texte angegeben haben. Vgl. meine Abhandlung: die theologischen Streitigkeiten in der römischen Kirche und die Lehre derselben in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Theol. Quartalschrift. 1855. a. a. O.

der allein wahre Gott. Vermöge jener Ueberzeugung aber hinsichtlich Jesu Christi participirt dieser als Sohn Gottes an dem göttlichen Prädicate, und der allein wahre Gott ist der Vater also nicht mit Ausschluß des Sohnes — und des Geistes, sondern in Gemeinschaft, in Einheit mit ihnen. Die göttliche Monas (ὁ θεός) und Gott Vater sind nicht schlechthin identisch. Nicht der völlig bestimmte und abgeschlossene Begriff der absoluten Identität, die nicänische Tautusie, aber die Homousie in dem allgemeinen Sinne der Wesensgemeinschaft und Einheit des Sohnes mit dem Vater war mit solcher Bestimmtheit überliefert und ein so sicherer Besitz des kirchlichen Bewußtseins, daß bei allen Schwankungen und aller Incorrectheit in der Vorstellung und im Ausdruck, die man bei den vornicänischen Vätern wahrnehmen kann [1]), auch nicht Einer die Heterusie aussprach. Es ist dieß um so bemerkenswerther, als die schon so frühe aufgetauchte [2]), so lange fortgesponnene und hartnäckig verfochtene unitarische Häresie die Väter zu dem arianischen Extrem hindrängte. Was namentlich die Apologeten betrifft, so braucht man auf ihre Darstellung nur einen Blick zu werfen, um zu wissen, daß sie Christum den Sohn Gottes für ein außergöttliches Wesen im Sinne des Arianismus nicht halten; aber auch nicht für ein qualitativ geringeres, untergöttliches Wesen. Andrerseits erheben sie sich aber auch nicht bestimmt und klar zu dem Begriffe der Wesensidentität,

1) In deren Betonung bekanntlich besonders Petavius sehr weit gegangen ist. Man vgl. übrigens unsere Abhandlung in der Quartalschrift Jhg. 1850. S. 249 ff. Auch Huetius (Origenian. lib. 2. c. 2. qu. 2. 4. 10) macht sich in dieser Beziehung bemerklich. Andrerseits verdient die Aengstlichkeit, mit der viele Theologen die ältern Väter durchweg in Schutz nehmen, und die Willkühr, womit sie ihre Darstellungen auf das Niveau der spätern Entwicklung ohne Weiteres erheben, eher Tadel als Nachahmung.

2) Wenn nicht blos von dem transeunten Logos des Philo und seiner Gesinnungsgenossen, so ist die Stelle bei Justin dial. c. Tryph. n. 128 von solchen unitarischen Auffassungen innerhalb des Christenthums zu verstehen; vgl. Semisch, Justin der Märtyrer, II. S. 287.

im Gegentheile gehen sie ihm so zu sagen aus dem Wege, da sie auf dieser Seite die monarchianische Häresie erblicken. So schwanken sie zwischen jenem und diesem Begriffe gleichsam hin und her, und es gewinnt zuweilen den Anschein, als ob sie auf einen quantitativen Unterschied zielten, wie sich im Folgenden zeigen wird.

Nach Justin ist Jesus Christ nicht, wie das Juden- und Judenchristenthum meint, ein Mensch von Menschen gezeugt, wenn auch kein gewöhnlicher, sondern kraft göttlicher Erwählung gesalbt und durch Einwohnung des göttlichen Geistes Sohn Gottes geworden; er war vor seiner Geburt aus der Jungfrau als wesenhafter Sohn des allmächtigen Schöpfers und als Gott (προϋπῆρχεν υἱὸς τοῦ ποιητοῦ τῶν ὅλων, θεὸς ὤν [1]). Er ist Sohn Gottes nicht in einem moralischen Sinne wegen seiner eminenten Weisheit, sondern weil er auf eigenthümliche und einzige, von der gewöhnlichen abweichende Art aus Gott geboren, der Sohn, das πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ ist [2]); wie er auch der λόγος, der λόγος πρωτότοκος τοῦ θεοῦ und als solcher Gott (καὶ θεὸς ὑπάρχει), hernach aber λόγος μορφωθείς, der menschlich gewordene Logos ist [3]). Dieser vor- und außerzeitliche θεὸς θεοῦ υἱός erschien zuerst (vor seiner Menschwerdung) in unkörperlichem Bilde — als Mann und Engel — und in der Gestalt, im Glanze des Feuers im brennenden Dornbusche und bei dem Feuerregen über Sodoma [4]). „Nun glauben Einige", fährt Justin fort, „die vom Vater her dem Moses oder Abraham oder Jacob erschienene Kraft (δύναμις) heiße Engel (Bote), insofern sie zu den Menschen kommt und denselben den Willen des Vaters ausrichtet; Herrlichkeit (δόξα), sofern sie in unzugänglicher Erscheinung — unerträglichem Lichtglanze — sich zeigt; Mann und Mensch, sofern

1) Dialog. c. Tryph. c. 48.
2) Apol. I, 21. 23. Apol. II, 6.
3) Apol. I, 5. 22. 65.
4) Dial. c. Tryph. n. 128 (Apol. I. n. 63).

sie solche Gestalten nach dem Willen des Vaters annimmt; Logos (Wort) endlich, soferne sie die Reden des Vaters an die Menschen bringt. Diese Kraft, behaupten sie, bestehe nicht getrennt und abgesondert vom Vater für sich, sondern in Einheit mit ihm, ähnlich wie der von dem Sonnenlicht am Firmament auf die Erde herabkommende Strahl (mit ihm eins ist daher auch) sogleich erlischt, wie die Sonne untergeht; so daß Gott diese seine Kraft von sich ausgehen läßt, wann er will, und sie wieder in sich zurücknimmt, wenn er will. Auf gleiche Weise verhalte es sich auch mit den Engeln Gottes. So jene. Allein daß Engel sind und immer bleiben und sich nicht in ihren Ursprung auflösen, ist bereits gezeigt. Jene Kraft aber, welche die hl. Schrift auch Gott und Engel nennt, ist nicht blos wie das Licht der Sonne nur ein anderer Name für Eine (dieselbe) Sache, sondern ein anderes, ein zweites [1]). Jene Kraft, fährt er fort, sei vom Vater gezeugt (*δυνάμει καὶ βουλῇ*), aber nicht nach Art einer Theilung, als ob das Wesen Gottes auseinandergegangen (in ein anderes übergegangen) wäre, wie es sonst geschieht, daß die Dinge einen Scheidungs- und Theilungsproceß durchmachen und aufhören zu sein, was sie vorher waren, vielmehr verhält es sich beispielsweise wie bei einem Lichte, das wie viele andere auch an ihm angezündet werden, doch keine Verringerung erfährt, sondern ganz bleibt was es war [2])." Dasselbe ergibt sich ihm, wenn er jenes göttliche Wesen unter dem Gesichtspunkte des Logos Gottes betrachtet. „Wenn wir ein Wort aussprechen (*προβάλλοντες*), so erzeugen wir ein Wort nicht durch Trennung, so daß der

1) Dial. c. Tryph. n. 128: *Οὐχ ὡς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς ὀνόματι μόνον ἀριθμεῖται, ἀλλὰ καὶ ἀριθμῷ ἕτερόν τι ἐστίν.*

2) *Ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομήν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, ὁποῖα τὰ ἄλλα πάντα μεριζόμενα καὶ τεμνόμενα οὐ τὰ αὐτὰ ἐστιν ἃ καὶ πρὶν τμηθῆναι· καὶ παραδείγματος χάριν παρειλήφειν τὰ ὡς ἀπὸ πυρὸς ἀναπτόμενα πυρὰ ἕτερα ὁρῶμεν οὐδὲν ἐλαττουμένου ἐκείνου ἐξ οὗ ἀναφθῆναι πολλὰ δυνάνται, ἀλλὰ ταὐτοῦ μένοντος.*

Logos in uns (der *νοῦς*, der das Wort zeugende Gedanke) durch diese Zeugung verringert würde" [1]).

Man sieht, Justin tritt jener Ansicht nicht durchweg entgegen, er selbst versicht gegen die judaistische Meinung die wesentliche Einheit Christi mit Gott; er bekämpft sie nur darin, daß sie keinen wirklichen Unterschied anerkennt. Christus ist ihm ein wahrhaft göttliches Wesen, und insofern mit Gott unzertrennlich eins; aber er ist ihm keine unselbständige göttliche Kraft und Wirksamkeit, wie der Sonnenstrahl im Verhältniß zur Sonne, sondern ein eigenes Wesen. Es ist dieß Wesen durch die göttliche Zeugung und heißt insofern Sohn, es ist durch den göttlichen Denkact, dieß innere Sprechen, und heißt insofern Wort Gottes. Weder jener noch dieser göttliche Act ist als eine Diremtion, Wesensspaltung zu denken, so daß was der Sohn nun ist oder hat, der Vater aufgehört hätte zu sein und in sich zu besitzen. Sondern das göttliche Wesen in seiner ungetheilten absoluten Totalität und Einheit ist auf den Sohn übergegangen und ist in ihm in dieser abgeleiteten Weise, während der Vater dieses selbe Wesen in seiner ursprünglichen Weise bleibt. Aber dieß sagt Justin nicht, er gelangt nicht bis zu diesem Gedanken; es genügt ihm den Sohn überhaupt als ein göttliches Wesen, und zwar als ein eigenes (zweites) göttliches Wesen zu wissen. Wäre dieß nicht sein Gedanke, so wäre die so nachdrückliche Abweisung einer Theilung des göttlichen Wesens, einer Verringerung des Vaters durch die Zeugung des Sohnes ohne Sinn; fällt doch Niemand, und am wenigsten Justin ein, wenn er von der Schöpfung der Dinge durch Gott redet, die Unversehrtheit des göttlichen Wesens ausdrücklich in Schutz zu nehmen, aus keinem andern Grunde, als weil diese nicht wie der Sohn aus dem Wesen Gottes gezeugt, sondern aus Nichts durch einen bloßen Willensact hervorgebracht, weil sie

1) Dial. c. Tryph. n. 61.

nicht göttlichen, sondern andern, von dem göttlichen gänzlich verschiedenen Wesens sind. Obwohl aber Justin jenen bestimmten Gedanken nicht hervorhebt, so ist er doch so zu sagen nahe daran ihn auszusprechen, jedenfalls ist er der Lichtpunkt seines Denkens.

Man glaubte [1]), Justin nehme eine quantitative Inferiorität des Sohnes an! Der Ausdruck könnte dafür zu sprechen scheinen: „Gott erzeugte aus sich vor allen Geschöpfen *δύναμίν τινα λογικήν*" (Apol. I, 32; Apol. II, 13 gehört dagegen nicht hieher); ebenso der, daß Gott durch die Zeugung des Sohnes nicht verringert, getheilt worden; die Vergleichung mit der Sonne und dem Strahl u. s. w. Aber man braucht nur Sinn und Zusammenhang seiner Darstellungen schärfer in's Auge zu fassen, um sich zu überzeugen, daß der Philosoph Justin dem so ganz unphilosophischen Gedanken von einem partiell göttlichen Wesen nirgends das Wort redet. Wenn durch die Zeugung keine Theilung des Vaters, keine Verringerung seines Wesens vorging, so scheint ja daraus gerade zu folgen, daß der Sohn kein Theil des Vaters, kein geringerer Gott sei. Es ist aber vielmehr einleuchtend, daß die Abwehr der Verringerung des Vaters durch die Zeugung des Sohnes nur die sinnlich anschauliche Form der Vorstellung ist für den reinen Gedanken der bleibenden wesentlichen Immanenz und Einheit des Sohnes mit dem Vater ungeachtet seiner persönlichen Selbständigkeit (Dial. c. Tryph. n. 62).

An der wesentlichen Einheit des Sohnes mit dem Vater hält Justin als an der überliefert christlichen Wahrheit unerschütterlich fest. Aber er stellt den Unterschied, die persönliche Selbständigkeit des Sohnes neben dem Vater in einer Weise dar, daß jene Einheit dadurch bedroht und an ihre Stelle die wesentliche Inferiorität gesetzt zu sein scheinen kann.

Hieher gehört zunächst die Bestimmung, daß der Sohn erst unmittelbar vor der Weltschöpfung und zu ihrem Zweck aus Gott hervorgegangen und als eigenes, selbständiges Wesen auf-

1) Semisch, Justin der Märtyrer, II, 289.

getreten sei. „Als Anfang [1]) vor allen Geschöpfen zeugte Gott aus sich eine logische Kraft, welche bald Herrlichkeit des Herrn, bald Sohn, Weisheit, Engel, Gott, Herr und Wort in der Schrift genannt wird [2]). Zu ihm sprach er: lasset uns Menschen machen; durch ihn vollbrachte er überhaupt das ganze Schöpfungswerk" [3]). Wichtiger noch ist die Bestimmung, daß der Sohn durch den Willen des Vaters (*θελήσει τοῦ πατρός* [4]), *κατὰ βουλήν* [5]), *δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ* [6]) gezeugt sei. Diesen Bestimmungen, so sehr sie im Ausdruck mit der spätern arianischen Lehre zusammenfallen, fehlt doch nicht blos die Bestimmtheit, sondern der Sinn dieser Lehre. Nirgends lehrt Justin ausdrücklich: der Logos sei zeitlich, nicht ewig; nirgends: er sei nicht aus dem Wesen des Vaters gezeugt, sondern aus Nichts durch einen freien Willensact Gottes hervorgebracht, geschaffen; wohl aber sehr ausdrücklich das gerade Gegentheil, die Zeugung des Sohnes aus der Natur des Vaters [7]). Dieß ist die Hauptsache, im Hinblick auf die man sich wohl die Mühe hätte ersparen dürfen, aus Justin's Worten eine ewige Zeugung sensu strictissimo, also das ewige Dasein des Logos in eigener Person, sein ewiges Hervorgehen aus dem Wesen Gottes herauszupressen [8]). Justin, im sichern Besitze der überlieferten Wahrheit, daß Christus Sohn Gottes im eigentlichen Sinne

1) Proverb. 8, 21. Als Anfang, als Princip; nicht: im Anfang. Ebenso Tatian, Athenagoras (leg. n. 10), Tertullian (adv. Hermog. c. 18. adv. Prax. c. 6), Irenäus (IV, 20. 3).

2) Dial. c. Tryph. n. 61: *Ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δύναμίν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικήν λ.*

3) L. c. Vgl. dazu die Bemerkung Maran's (p. 165. ed. Venet.).

4) Dial. c. Tryph. n. 61.

5) Ibid. n. 127.

6) Ibid. n. 128.

7) Zu der Stelle des Dialogs n. 61. p. 166. ed. Venet. bemerkt Maranus, Justin sage: *ὁ θεὸς (λόγος) ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων γεννηθείς*, nicht *ὑπὸ τοῦ πατρός*, weil er die Zeugung aus der Substanz des Vaters lehre.

8) Wie Maran zu der Stelle im Dialog n. 128. p. 234. Treffend ist dagegen, was er zu Apol. II, 6. p. 96 bemerkt.

und somit göttlichen Wesens sei, richtete sein Augenmerk ganz auf den Beweis dieser Wahrheit nach ihren beiden Momenten, dem des Unterschieds und dem der Einheit, gegen das Juden- und Heidenthum und die ihnen verwandten Häresten. Je augenfälliger, evidenter er darzustellen vermochte, daß Christus ein eigenes göttliches Wesen und ein wahrhaft göttliches Wesen sei, desto vollkommener erreichte er seinen Zweck. In dieser Beziehung dürfen wir wohl fragen, ob es eine zugleich populärere und tiefsinnigere Auffassung gebe als die der Apologeten und ältern Väter überhaupt. Der von Ewigkeit her seiende, der außer aller Zeit stehende Gott erzeugt aus sich das die Weltschöpfung vermittelnde Wesen, die ἀρχή der Dinge, vor der Weltschöpfung. Nun könnte man sagen: insofern dieser Logos von da an in eigener Existenz auftritt, ist er nicht ewig — vorausgesetzt, Justin habe sich, was vor der Weltschöpfung liegend vorgestellt wird, als einen zeitlichen Moment auch gedacht —, wiefern er aber seinem Wesen nach aus Gott, göttlich, mit dem Vater Eins ist, ist er gleich ewig mit diesem: wenn es nicht klar wäre, daß das die Darstellung Justin's auf die logische Folter spannen hieße. Dazu ist sie nicht gemacht: sie will die wesentlichen Momente der Wahrheit, die persönliche Verschiedenheit und die wesentliche Einheit des Sohnes mit dem Vater in anschaulicher, faßlicher Weise hinstellen. Die Verflechtung der Kosmogonie in die Theogonie beruht auf dem biblischen Begriff des Logos und der biblischen Wahrheit, daß die Welt durch Gottes Wort ist und besteht. Aus solcher Darstellung einen arianischen Sinn herausklauben, hieße sie mehr nach ihrem Worte als nach ihrem Sinn und ihrer Absicht verstehen, d. h. mißverstehen. So ist es Petavius, der ungebührlich am Worte klebt, und den Justin nur darauf ansieht, daß er die ewige Zeugung des Sohnes nicht in der nicänischen Präcision und Ausdrücklichkeit lehrt. Ist denn aber der Sohn, wenn er aus der Substanz des Vaters gezeugt ist, nicht nothwendig ewig auch seiner Existenzweise oder Persönlichkeit nach? kann diese Zeugung als ein zeitlicher Act gefaßt werden? Offenbar eben so wenig, als sie wie ein eigentlicher freier Willensact gefaßt werden kann. Der Begriff des Hervorgangs des Sohnes aus dem Vater vor der Weltschöpfung ist an und für sich ein schwebender und einseitiger, ebenso wie der seines Daseins durch den Willen des Vaters; beide finden ihre ergänzende Bestimmung, ihr Correctiv bei Justin selber, in dem Begriffe der Zeugung aus der Substanz des Vaters. Es ist reine, durch nichts gerechtfertigte Willkühr oder oberflächlich buchstäbliche Auffassung, jene Begriffe statt sie in ihre eigene Wurzel zurückzunehmen, sogar über ihren unmittelbaren Gedankenkreis hinaus auf ein fremdes Gebiet zu erstrecken und daraus zu erklären. Dieß ist aber der Fall, wenn man sie arianisch deutet.

Der zum Zwecke der Weltschöpfung aus Gott herausgetretene Logos Gottes wird sofort als das Subject der alttestamentlichen Theophanie erklärt. Hier tritt die eigene Gottheit des Sohnes als des in die Erscheinung getretenen sichtbaren Gottes im Unterschiede von dem unsichtbaren Gotte dem Vater gleichsam handgreiflich heraus, daher wir die Theophanie von allen vornicänischen Vätern in diesem Sinne gegen die jüdische und häretisch monarchianische Negation so nachdrücklich geltend gemacht sehen. Hier wird aber die Frage noch dringender: ob ihnen der erscheinende Gott nicht als ein geringergöttliches Wesen gelte? — An die Ueberschwenglichkeit der platonischen und philonischen Gottesidee sich anlehnend, ohne aber ihre Einseitigkeit zu theilen (1. Abthlg. S. 354 ff.), erörtert Justin zunächst den Unterschied des namenlosen und des benannten Gottes. „Der Vater aller Dinge", sagt er [1]), „hat keinen Namen, weil er ungezeugt ist (ἀγέννητος, aus sich seiend, der uranfangende); denn was ihm den Namen gäbe, müßte älter sein als er, da Er doch vielmehr älter als alles ist. Die Ausdrücke: Vater, Gott, Schöpfer,

1) Apol. II, 6; vgl. Apol. I, 61. Dial. c. Tryph. n. 61 und Cohort. ad Graec. n. 21.

Herr, Herrscher sind keine eigentlichen Namen (Wesensbezeichnungen), sondern von seinem Wohlthun und seinen Werken hergeleitete (eigenschaftliche) Benennungen; sein Sohn dagegen, der allein eigentlich Sohn heißt, der Logos vor allen Geschöpfen mit dem Vater zusammenseiend und von ihm gezeugt [1]) (aus ihm herausgesetzt, für sich seiend), als [2]) er durch ihn Alles gründete und ordnete, — dieser hat den (eigentlichen) Namen Christus [3]), weil er der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit ist

1) Die von Theophilus ausdrücklich vorgetragene Unterscheidung des *λόγος ἐνδιάθετος* und *λόγος προφορικός* liegt hier und anderwärts bei Justin, z. B. dial. c. Tryph. n. 128, keimartig vor.

2) *Ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε.* Dorner a. a. O. S. 223 f. findet den Zusatz: „als Gott durch ihn alles schuf", befremdlich, und neigt zu der Conjectur, *ὅτι* statt *ὅτε* zu lesen (nach Bullus und Grabe), weil sonst in demselben Athemzuge gesagt wäre: der Logos sei gezeugt vor der Welt und mit der Welt. Die Besorgniß ist nicht begründet, die wohl verbürgte Lesart nicht zu ändern. Schon Maran hat das Richtige (p. 96 b) erkannt. Es ist hier wie an andern Stellen das Doppelverhältniß des Wortes zum Vater ausgedrückt, sein Sein beim Vater, das Einssein mit ihm, und sein Gezeugtsein vom Vater, sein Herausgesetztsein aus ihm vor der Schöpfung. „Als er die Welt schuf" könnte möglicher Weise wohl so viel heißen, damals, also zugleich mit der Schöpfung, zeugte er den Sohn. Es muß aber nicht so heißen; und heißt nicht so. Es spricht dagegen, wie Dorner richtig bemerkt, der Zusammenhang der Stelle; dagegen ist auch die oft wiederholte bestimmte Lehre Justin's, daß der Sohn vor den Geschöpfen sei oder gezeugt sei. Man braucht sich aber weder auf den Zusammenhang noch auf die Parallelstellen zu berufen, wenn man nur das Wörtchen *ἀρχήν* beachten will. Faßt man es als Zeitbestimmung (initio) oder als Grundbestimmung (principium), es erfüllt jedesmal sicher den Zweck, jenen Beisatz nicht befremdlich erscheinen zu lassen. Vgl. auch Semisch, Justin d. Märtyrer, II. S. 279 f.

3) *Χριστὸς μὲν, κατὰ τὸ κεχρῖσθαι, καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν, λέγεται.* Eine schwierige Stelle. Die Conjectur *χρῖσαι*, statt *κεχρῖσθαι*, wie den Vorschlag das Passivum sensu activo zu nehmen: also daß der Logos Christus hieße, weil Gott durch ihn alles gesalbt und geschmückt hat — läßt Maran auf sich beruhen. Mit Recht. Aber was heißt das Wort *χρίειν*? Sowohl fett als glänzend machen, salben und schminken. Verbum Justinus unctum fuisse dicit, quia Splendor est paternae gloriae et lumen de lumine. Hoc verbum *χρίεσθαι* satis aptum videtur ad signi-

und Gott Alles durch ihn ausgeschmückt hat." Der Sohn also hat einen Namen, weil er Einen vor sich hat (nicht *ἀγέννητος* ist), von dem er ihn hat, und das was er durch diesen Vordern ist, das ist sein eigentlicher Name. Während die Gottheit in ihrer Spitze in unbegränzte Unendlichkeit hinausgeht und daher unfaßbar ist, ist der Sohn Gottes, insofern er gezeugt ist, gewissermaßen auch begränzt, insofern er erst durch einen Andern ist, gewissermaßen auch anfangend: und in diesen beiden Beziehungen also faßbar, begreiflich, nennbar. Sein Name ist aber Christus; denn in ihm ist zusammengefaßt und durch ihn über die Welt verbreitet die unendliche Herrlichkeit Gottes; „ein Name", fügt Justin sogleich hinzu, „der selbst auch eine unendliche, unbegränzte Bedeutung hat, ganz so wie der Ausdruck Gott kein Name (kein definitum, Begriff) ist, sondern die unserm Geiste eingepflanzte Idee einer unaussprechlichen, undefinirbaren Sache" [1]). Man sieht hieraus deutlich: Justin will den Unterschied, den er zwischen dem namenlosen Vater und dem benannten Sohn macht, nicht als einen wesentlichen stehen lassen; er hebt ihn ausdrücklich wieder auf und reducirt ihn hiedurch auf einen blos formellen, oder gleichsam arithmetischen, um mich des Wortes zu bedienen, das er in ähnlichem Zusammenhang selbst gebraucht hat. Der Sohn ist eben nur ein anderer, nichts anderes, der zweite, aber was

ficandum splendorem. Sic enim Theophilus Antiochenus lib. I. n. 12 ait, nullum opus ornatum esse posse, ***nisi ungatur et ad splendorem expoliatur***, *ἐὰν μὴ χρισθῇ καὶ στιλβωθῇ.* Ait ibidem aërem quodam modo luce inungi, *τρόπῳ τινὶ χρίεται φωτί.* Valentiniani inter alia nomina, quae Verbo mundum creanti tribuebant, Christum illud appellabant, et Christum dicebant esse lumen illud, quo recedente Achamoth perturbata fuerat, Iren. lib. 4. n. 1 et 5. S. Ambrosius in libro de fuga seculi c. 13 de Verbo sic loquitur. Unctus naturaliter legitur a Deo Patre, quia lumen est verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. So Maran (p. 96).

1) *Ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν ὃν τρόπον καὶ τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστιν, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.*

der erste, ausgenommen diesen Vorrang, die ἀγεννησία. Das sagt Justin nicht ausdrücklich, auch selbst in der bekannten Stelle (dial. c. Tr. n. 56 ἕτερός ἐστιν τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ) nicht; sein Gedanke aber zielt dahin. — Erst die spätere Zeit hat die trübe Hülle, über die Justin nicht Meister geworden, völlig durchbrochen und abgestreift.

Dies gilt auch von der Unterscheidung des unsichtbaren und des sichtbaren Gottes, die sich an jene zwischen dem namenlosen und benannten Gotte unmittelbar anschließt und nichts anderes als deren concrete Gestaltung ist. Je weiter die Sublimation der Gottesidee in Verfolgung des Gedankens des unaussprechlichen und unfaßbaren, über der Welt in unendlicher Erhabenheit und Ferne thronenden Gottes getrieben wurde, desto dringender wurde die Forderung, auch das andere Moment des Gottesbewußtseins, das bei der Welt sein Gottes, sein Verhältniß zu ihr als Schöpfer, Herr und Offenbarer in seiner vollen Bedeutung mit gleichem Nachdrucke zur Geltung zu bringen; denn darauf, auf der Einheit und dem vollkommenen Gleichgewichte dieser beiden Momente, beruht die eigenthümliche Wahrheit des christlichen Gottesbewußtseins. Dies ist der innere Entstehungsgrund jener Unterscheidung. Aeußerlich war sie durch die jüdische Einrede gegen den christlichen Messias: daß der Glaube an die göttliche Natur und Persönlichkeit Jesu von Nazareth gegen den reinen Monotheismus des A. T. verstoße, veranlaßt [1]). Diesem Einwande zu begegnen, berief sich Justin auf die alttestamentlichen Theophanieen. Und in der That war auf dem alttestamentlichen Standpunkte, auf den sich Justin zurückgewiesen sah, der Glaube an den im Fleische erschienenen Gott kaum mit etwas anderm erfolgreicher zu vertheidigen, als mit diesen Theophanieen. Haben sie buchstäbliche Wahrheit, so hat sich Gott in sichtbarer Erscheinung in der

1) Dial. c. Tryph. n. 55—57. 61. 62. 127. Vgl. Semisch a. a. O. II. S. 72 ff.

Welt gezeigt: wie sollte die Menschwerdung Gottes etwas Ungereimtes sein? Erscheint diese doch nur als die Vollendung und als die eigentliche Wahrheit jener göttlichen Erscheinungen. Hiebei geht Justin von der Voraussetzung aus, daß die alttestamentlichen Theophanieen persönliche Erscheinungen Gottes, keine bloßen Wirksamkeiten oder Manifestationen desselben seien, eine Voraussetzung, die auch schlechterdings nothwendig war, wenn er zum Ziele seines Beweises gelangen sollte, daß nämlich der göttliche Logos eine von Gott dem Vater des All verschiedene wahrhaft göttliche Person sei. Weiter schließt er nun so: Wäre der in der Welt erschienene Gott kein anderer als Gott der Vater aller Dinge selber, so müßte man annehmen, daß er zu der Zeit nicht im Himmel gewesen, als von Jehova im Himmel Feuer auf Sodom herabfiel (1 Mos. 19, 24), noch zu der Zeit, als der König der Herrlichkeit in den Himmel einziehen (Psm. 24, 7) und sich zur Rechten der Majestät Gottes setzen sollte (Psm. 110, 1) [1]); d. h. man müßte annehmen, daß der Gegensatz zwischen Drüben und Hieben, Jenseits und Diesseits, Himmel und Erde, Gott und Welt zeitweilig aufgehoben gewesen sei, was absurd wäre [2]). Das Göttliche kann nie so ganz in die Welt hereintreten, daß es aufhörte, schlechthin über ihr und unendlich über sie erhaben zu sein. Dies ist der eigentliche und wahre Gedanke, der Justin bei seinem zweiten (in der Reihe vielmehr ersten) Argumente vorschwebt, auf welches er das Hauptgewicht legt und das er dahin ausspricht: „Das höchste Wesen, der Vater des All kann gar nicht in der Welt

1) Dial. c. Tryph. n. 127: Ἐπεὶ ἐὰν μὴ οὕτω νοήσωμεν τὰς γραφάς (die in der Schrift erzählten Theophanieen), συμβήσεται τὸν πατέρα καὶ κύριον τῶν ὅλων μὴ γεγενῆσθαι τότε ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὅτε διὰ Μωσέως λέλεκται: καὶ κύριος ἔβρεξεν ἐπὶ Σόδομα πῦρ καὶ θεῖον παρὰ κυρίου ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λ.

2) So durchdrungen war Justin von dem theistischen Princip der wesentlichen Transcendenz Gottes, daß ihm das Pantheistische der Immanenz nicht einmal die Bedeutung eines zu berücksichtigenden Zweifelsgrundes hat.

erscheinen, einmal vermöge seiner eigenen Unendlichkeit [1]), und dann vermöge der Endlichkeit des Menschen, der die Erscheinung des Unendlichen nicht ertragen könnte [2]). Gott an sich, d. h. nach Justin der Vater des All, ist über Raum und Zeit schlechthin erhaben, er ist nicht da oder dort und wandelt nicht dahin oder dorthin, ihn faßt kein Raum, selbst die ganze Welt nicht; er ist unbeweglich an seinem Platze und nur mit seiner unaussprechlichen Kraft allem präsent, so daß er alles sieht, alles erkennt, Niemand und nichts ihm verborgen bleibt. Ihn, den Vater aller Dinge schlechthin und Christi selber, hat weder Abraham noch Isaak noch Jacob noch irgend ein anderer Mensch je gesehen, sondern jenen (haben sie gesehen), der nach des Vaters Willen Gott, sein Sohn und Gesandter ist, sofern er seinem Willen dient; den er auch aus der Jungfrau wollte geboren werden lassen; der damals bei der Unterredung mit Moses aus dem Dornbusche Feuer geworden war" (*πῦρ ποτὲ γέγονεν*) [3]).

Thöricht wäre es in Abrede stellen zu wollen, daß hier wie anderwärts der erscheinende Gott in voller Unterordnung unter den nicht erscheinenden unsichtbaren Gott hingestellt ist. Aber man hüte sich daraus sofort auf eine wesentliche Inferiorität des Sohnes oder Logos Gottes zu schließen. Es ist nicht der Sohn oder Logos Gottes an sich, seinem göttlichen Wesen nach, den er dem Vater unterordnet; seinem Wesen nach ist er ihm vor allen Geschöpfen, über sie erhaben, mit dem Vater eins (Apol. II, 6), wie er ihm deßhalb auch das Prädicat der wesentlichen Unbegränztheit und Allgegenwart [4]) beilegt; sondern der Gesandte Gottes, der Sohn Gottes, der Feuer geworden,

1) Dial. c. Tryph. n. 60. n. 127.

2) Dial. c. Tryph. n. 127.

3) Dial. c. Tryph. n. 127. In der Cohort. ad Graec. c. 21 ist Gott schlechthin auch der erscheinende Gott, so daß, die Justinische Abfassung der Schrift vorausgesetzt, der Logos darum, daß er eigentlich der erscheinende ist, nicht als ein geringer göttliches Wesen ihm gilt. Vgl. Otto, de epist. ad Diognet. p. 38 seq.

4) Apol. II, 10: *Ὁ λόγος ἦν καί ἐστι ὁ ἐν παντὶ ὤν.* Vgl. auch Cohort. ad Graec. c. 21.

der aus der Jungfrau Mensch geworden, ist es den er in die volle Abhängigkeit von Gott stellt (vgl. Joh. 17, 3) [1]). Daß aber gerade der Sohn, der Logos Gottes, in die Erscheinung trat und nicht der Vater, Gott selbst, das hat seinen Grund allerdings in der Eigenschaft des Sohnes als solchen, als des vom Vater Gezeugten und zu dem Zwecke Gezeugten, damit er durch ihn die Welt hervorbrächte, ordnete und leitete. Ist nun jene personelle Abhängigkeit auch im strengsten Nicänismus anerkannt, so muß dagegen diese Zurückführung der Vorstellung des erscheinenden Gottes auf die Zeugung des Logos zum Zweck der Weltschöpfung als der Punkt bezeichnet werden, in welchem die ganze Unklarheit und Unentschiedenheit zu Tage tritt, womit die Justinische Auffassung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater überhaupt behaftet ist.

Endlich aber fügt Justin, indem er wiederholt darauf hinweist, daß der, „welcher dem Abraham, Jacob und Moses erschienen und von der Schrift Gott genannt wird, ein anderer (*ἕτερος*) Gott ist als der Schöpfer des All", ausdrücklich bei: „ich will sagen der Zahl, aber nicht dem Willen nach" (*ἀριθμῷ λέγω ἀλλὰ οὐ γνώμῃ*); „denn niemals hat derselbe etwas anderes gethan, als was der Schöpfer der Welt, über welchem kein Andrer Gott ist, wollte daß er thue und rede" [2]). In dieser Willens- oder Gesinnungseinheit, sofern sie eine blos moralische und also etwas ganz anderes als die nicänische Homousie ist, könnte man zwar vielmehr eine Bestätigung der wesentlichen Unterordnung des Sohnes unter den Vater finden; aber offenbar nur unter der Voraussetzung, daß der Sohn oder

1) Vgl. besonders auch Dial. c. Tryph. n. 56. Semisch (II, 292), der überall und so auch hier dem Gedanken einer quantitativen Inferiorität nachhängt, kanzelt Bull (def. fid. nic. ed. Grabe p. 268 seqq. 274 seq.), Maran (Opp. Justin. p. 232) u. A., die zwar manches Ungehörige und Unstichhaltige beibringen, den Hauptpunkt aber doch nicht übersehen, ganz ohne Gründe vornehm ab.

2) Dial. c. Tryph. n. 65.

Logos an sich, abgesehen von seiner Erscheinung, daß Der, „welcher vor der Weltschöpfung Gott war“ (ibid.), als in bloßer Willenseinheit mit Gott stehend bezeichnet werden wolle. Von diesem Logos blos als solchem ist aber im Zusammenhang der Stelle durchaus nicht die Rede, sondern von dem der in Begleitung zweier Engel dem Abraham bei der Eiche Mambre erschien, ὃς ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων, ὃς καὶ ἄγγελος καλεῖται, διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις ὅσαπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὅλων ποιητὴς, ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεὸς οὐκ ἔστι (ibid.), d. h. von dem Logos, sofern er Gesandter Gottes ist. In dieser Richtung ist der Ausdruck des vollkommenen Gehorsams, der Willenseinheit, nicht nur nicht anstößig, sondern der allein richtige. Daß Justin in klarem Bewußtsein dieser Distinction und mit bestimmter Beziehung auf die endliche Seite des Logos sich des Ausdrucks γνώμη bedient habe, behaupten wir nicht; man sieht im Gegentheil auch dieser Seite der Justinischen Lehre den Mangel vollkommen klarer Durchbildung wohl an. Aber man kann auch nicht läugnen, daß die (später erst mit voller Klarheit erkannte) Wahrheit und nichts anderes vor seinem Geiste gestanden und daß sein Ausdruck für die erste Stufe der Entwicklung nicht unangemessen ist.

Das ist der wesentliche Inhalt der Lehre Justin's. Wir haben sie ausführlicher gegeben, weil sie die älteste bedeutendere Entwicklung des unmittelbaren Glaubens ist und nach Inhalt und Form eine ganze Classe von Auffassungen dieses Glaubens in den ersten zwei Jahrhunderten repräsentirt. Wenn die Höhe und Klarheit des nicänischen Begriffs nicht erreicht, wenn die volle unterschiedslose Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, die Tautusie, von ihm und die ihm hierin folgen, nicht erkannt ist, darf man sagen, sie sei von ihnen verkannt? Diesen Schluß haben Viele gezogen; er ist nicht allein voreilig, sondern auch falsch.

Hiernächst kommen Tatian, Athenagoras und Theophilus in Betracht.

Tatian, der Schüler Justin's, gibt im Ganzen nur eine summarische Wiederholung der Darstellung seines Lehrers. „Gott war, sagt Tatian [1]), im Anfang [2]); der Anfang (der Dinge) aber ist, wie uns überliefert worden, die Kraft des Logos. Der Herr des All, in dem Alles seinen Bestand hat, war anfangs allein, soferne (im Anfang) die Schöpfung noch nicht vollzogen und also außer ihm nichts da war; inwiefern aber Alles potentialiter in ihm seinen Bestand hat, insofern war Alles mit ihm (bei ihm und er also auch so nicht allein). Mit ihm (bei ihm) war vermittelst (in) seiner logischen Kraft auch

1) Contr. Graecos n. 5: *Θεὸς ἦν ἐν ἀρχῇ· τὴν δὲ ἀρχὴν λόγου δύναμιν παρειλήφαμεν.* — Das Folgende übersetzen wir freier, weil eine wörtliche Uebersetzung unverständlich wäre.

2) Die Erklärung Daniels (Tatianus der Apologet. S. 153): „Gott war im Anfang des Seins, das Princip seines Seins war seine eigene Vernunft“, der auch Dorner beitritt (a. a. O. S. 437), indem er die Worte: Gott war im Anfang, dahin erläutert: „Gott stand in der δύναμις des Logos“, ist gewiß unrichtig. Eine solche Unterordnung Gottes unter den Logos oder die Kraft des Logos ist bei den Vätern etwas Unerhörtes. Die Berufung Daniels auf Theophilus, der den λόγος ἀρχὴ θεοῦ nenne (ad Autol. II, 10), ist ganz ohne Grund. Theophilus erklärt die Worte der Genesis: im Anfange (ἐν ἀρχῇ) schuf Gott Himmel und Erde, in dem Sinne: in (durch) seinem Logos schuf Gott Himmel und Erde. Der Logos ist also als ἀρχὴ πάντων, aber nicht als ἀρχὴ θεοῦ begriffen. Allerdings hat es etwas Hartes, in dem Tatianischen Satze das erste ἀρχὴ von der Zeit, das zweite von der Ursache (Princip), dem Wesen zu verstehen; doch sagt Daniel ganz richtig, wenn auch nicht folgerichtig: „die so rasch wechselnde Bedeutung konnte für philosophisch gebildete Leser nichts Auffallendes haben.“ Sinn und Zusammenhang, wie das adversative δέ fordert den Unterschied, den Gegensatz zwischen ἐν ἀρχῇ und ἡ ἀρχή. Wir erklären: Im Anfange, als noch nichts war, war Gott; die Ursache, das Princip des Seins, der Anfang der Dinge ist die Kraft des λόγος. Die Stelle ist offenbar die philosophische Ausdeutung von Joh. 1, 1. 2. Wie Theophilus erklärt auch Methodius (de creat. §. 8) die Worte der Genesis: im Anfange schuf Gott. Dieselbe Auslegung findet sich später noch bei Basilius (in hexaem.), Ambrosius (hom. 1. in hexaem.) und Augustin (de genes. ad lit. I, 1).

der Logos selber [1]). Dieser (von Anfang Gott einwohnende) Logos tritt aber durch seinen (Gottes) einfachen Willen hervor (aus ihm heraus [2]), nicht um wie ein gewöhnliches Wort spurlos zu verhallen, nicht fruchtlos geht er hervor, sondern das „erstgeborne Werk" des Vaters wird er. Ihn wissen wir

1) L. c. *Ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὅλων, αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντὸς ἡ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν· καθὸ δὲ πᾶσα δύναμις, ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων αὐτὸς ὑπόστασις ἦν, σὺν αὐτῷ τὰ πάντα· σὺν αὐτῷ διὰ λογικῆς δυνάμεως αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε.* Das Letztere übersetzt Dorner (S. 437) unrichtig: „er selbst (Gott) nämlich und der Logos, der in ihm (Gott) war."

Eine freie Nachbildung dieser Tatianischen Stelle gibt Tertullian. adv. Prax. c. 5: **Ante omnia Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia. Solus autem, quia *nihil extrinsecus praeter illum*. Ceterum ne tunc quidem solus; habebat enim secum, quam habebat in semet ipso, *rationem* suam scilicet.** Daß dieses Sein der Ratio (Logos) in Gott nicht im eigenschaftlichen Sinne gemeint ist, ist wohl klar.

2) L. c. *Θελήματι δὲ τῆς ἁπλότητος αὐτοῦ προηγᾷ λόγος.* Cf. Justin. dial. c. Tr. n. 100. 128; dazu Semisch a. a. O. II. 282. A. 1 u. 4. Die Conjectur *ἐξ ἁπλότητος* für *τῆς ἁπλότητος* verdankt ihre Entstehung wohl nur der Schwierigkeit, der ächten Lesart ihre angemessene Deutung zu geben. S. Otto, Tatiani Oratio ad Graec. Jenae 1851 (vortreffliche Ausgabe) p. 23. n. 3. Lehrt Tatian den Hervorgang des Logos aus dem „einfachen Wesen" Gottes durch dessen Willen, so stimmt er ganz mit Justin zusammen, dem zufolge der Logos *ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ* hervorging. Bleibt man dagegen bei der urkundlichen Lesart stehen (wie man wohl aus verschiedenen Gründen muß), und erklärt *θέλημα ἁπλότητος* (i. q. *θέλημα ἁπλοῦν*) mit Daniel (l. c. S. 155): „das Hervorgehen des *λόγος* aus Gott war für Gott keine Nothwendigkeit, sondern reiner, freier Willensact", so steht dies im Widerspruch mit Justin und mit Tatian's eigener Anschauung von dem Hervorgang des Logos aus dem Wesen Gottes. Uns scheint die übrigens auch von Otto gebilligte Uebersetzung und Erklärung Daniels unrichtig. Warum soll der Wille der Einfachheit, der einfache Wille, so viel bedeuten als Wille einfachhin, schlechthin (*θελήματι ἁπλῶς*)? Wir fassen den einfachen Willen von dem Naturwillen im Unterschiede des persönlichen Willens; der Naturwille im Gegensatze des nothwendigen, blind actuosen Wesens ist einfache Spontaneität, bloßes Wollen, während der persönliche Wille gleichsam ein zusammengesetztes Wollen ist, von dem die Formel gilt: ich will wollen.

(durch positive Belehrung = *παρειλήφαμεν*) als die Ursache der Welt [1]). Er wurde aber (sc. etwas für sich, unterschieden von dem Vater) durch Theilhaftwerdung, nicht durch Trennung (durch das Heraustreten des Logos aus Gott ist die ursprüngliche Einheit nicht zerrissen, sondern in die Form der Gemeinschaft übergegangen); denn das Abgetrennte ist von seinem Ursprunge (Quell) geschieden (und hat mit sich fortgenommen, was diesem gehörte), was aber Theilhaber (theilhaft) geworden ist, hat Den, woher es genommen ist, des Seinigen nicht beraubt; auch dadurch nicht, daß er den Haushalt der Welt als sein Theil (seinen Thätigkeitskreis) dazu genommen hat [2]). Denn gleichwie an einer

1) *ὁ δὲ λόγος οὐ κατὰ κενοῦ χωρήσας ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρὸς γίνεται. Τοῦτον ἴσμεν τοῦ κόσμου τὴν ἀρχήν.* Nach dem Vorgange des Maranus erklärt Daniel unter Billigung Otto's: „der göttliche Logos ist nicht vergeblich, nicht ohne Ursach aus Gott hervorgegangen; er ging hervor und sogleich entstand die Welt." Wir halten die Erklärung nicht für treffend. Tatian hat schwerlich sagen wollen, daß mit dem Hervorgang des Logos die Schöpfung begonnen, daß an ihn als erstes Werk des (persönlichen) göttlichen Willens sofort das zweite und alle übrigen sich angereiht haben; sondern nachdem der Logos aus seinem Wesen hervorgegangen war, schuf Gott durch ihn (*δι' αὐτοῦ*) die Welt. Denn das ist wenigstens die Lehre auch der übrigen Apologeten und vor ihnen schon der Apostoliker. Tatian scheint mit jenem Ausdrucke beides sagen zu wollen: einmal, daß der Logos sich zum substantiellen Worte Gottes (mit eigenem persönlichem Centrum) gleichsam verdichtet habe; sodann, daß er der wirksame Grund aller Dinge geworden sei. Ich berufe mich auf Tertullian, der den Tatian erläutert (wie sich Maran bei seiner Auffassung der Stelle auf ihn berufen konnte, ist mir nicht klar). Adv. Prax. c. 7 sagt er: **Quid est enim, dices, sermo (logos), nisi vox et sonus oris, et sicut Grammatici tradunt, aër offensus, intelligibilis auditu? ceterum vacuum nescio quid et inane et incorporale? At ego nihil dico de Deo inane et vacuum prodire potuisse, ut non de inani et vacuo prolatum; nec carere substantia, quod de tanta substantia processit, et tantas substantias fecit: fecit enim et *ipse* quae facta sunt *per* illum. Quale est, ut nihil sit ipse, sine quo nihil factum est? ut inanis solida, et vacuus plena, et incorporalis corporalia sit operatus?**

2) *οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβόν* — die schwierigste Zeile der ganzen

Fackel viele Lichter angezündet werden, ohne daß ihr Licht durch das an ihr entzündete, von ihr gekommene Licht der andern verringert wird, so hat auch der Logos, indem er aus der (logischen) Kraft des Vaters hervorgegangen (und für sich als Logos aufgetreten) ist, den Vater nicht alogisch gemacht [1]). So rede auch ich und ihr höret, und doch werde ich durch diese Hinüberleitung meines Logos des Logos nicht baar, wohl aber will ich, indem ich meine Stimme erhebe, die ungeordnete

---

Stelle, die Clericus offen gestand nicht zu verstehen, und um deren Erklärung auch keiner nach ihm, wie Daniel (S. 159) anführt, sich bemüht hat. Daniel sucht das Versäumte einzubringen; er hält sich vorzugsweise an das Wort *οἰκονομία*, dessen verschiedene Bedeutungen er entwickelt, hat übrigens schwerlich das Richtige getroffen, wenn er das Wort von der „Natur des göttlichen Wesens" versteht und den Satz dahin erklärt: „Was durch Mittheilung entstanden ist, wie das an einem andern Licht entzündete Licht, das hat zwar an der Natur dessen, woher es genommen, Theil und ist desselben Wesens, macht aber das, von dem es genommen ist, an dieser Natur nicht ärmer." Nach unserer Erklärung ist die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „Haushalt, Einrichtung, Leitung, Sorge und Herrschaft" beizubehalten und als Object die Welt hinzuzudenken, sofern nur zum Zwecke der Weltschöpfung, Einrichtung und Leitung der Logos von Gott aus sich gezeugt ist — nach der Lehre der Apologeten. Auch zeigt die weiterfolgende Erläuterung Tatians, daß er die Welt als Object der Thätigkeit des Logos im Auge gehabt hat. Es ist dies im Wesentlichen die Erklärung von Maran, dem Möhler (Patrologie S. 264) gefolgt ist. Andere Erklärungen s. bei Otto S. 25.

1) *Γέγονε δὲ κατὰ μερισμόν, οὐ κατὰ ἀποκοπήν· τὸ γὰρ ἀποτμηθὲν τοῦ πρώτου κεχώρισται, τὸ δὲ μερισθὲν οἰκονομίας τὴν αἵρεσιν προσλαβὸν οὐκ ἐνδεᾶ τὸν ὅθεν εἴληπται πεποίηκεν.* Vgl. Justin. dial. c. Tr. n. 61. n. 128. Eine sichere Auslegung der überaus schwierigen Stelle ist erst noch zu finden. Wir haben uns an die zwei Hauptpunkte, um die es dem Tatian offenbar zu thun ist, gehalten. 1) Was der Logos in Gott war, das ist er auch außer Gott, die logische Kraft Gottes. 2) Das Heraustreten aus Gott und Auftreten des Logos in eigener Persönlichkeit hat das Band ihrer Einheit nicht zerrissen, sondern nur in eine andere Form verwandelt, in die Form der Gemeinschaft. Der Logos ist also nicht so für sich geworden, daß der Vater aufgehört hätte logisch zu sein, das Wesen des Logos in sich zu haben, sondern so, daß er es in Gemeinschaft mit ihm besitzt.

(Gedanken-) Materie in euch ordnen (*διακοσμεῖν*). Und gleichwie der im Anfang (*ἐν ἀρχῇ*) gezeugte Logos unsere Welt (*ποίησιν*) zeugte, indem er sich die Materie schuf (um sie zu ordnen, den *κόσμος* aus ihr zu machen), so thue auch ich, der ich ähnlich dem Logos wiedergeboren und mit der Erkenntniß der Wahrheit ausgerüstet die mir verwandte Materie (die menschlichen in Verwirrung liegenden Gedanken) zurechtbringe, entwirre. Denn die Materie ist nicht, wie Gott, anfangslos (aus sich, ewig), und ebendarum auch ihm nicht ebenbürtig an Macht, sondern sie ist geschaffen und von keinem andern geschaffen, als allein von dem Schöpfer aller Dinge."

Das ist die Lehre Tatians von dem Verhältnisse des Logos zu Gott und zur Welt, worin er nach unserm Dafürhalten nur den Fußtapfen Justins, und überhaupt der damals unter den gebildeten Christen üblichen Auffassung gefolgt ist, wie er denn auch das Vorgetragene nicht als seine Erfindung, sondern als überkommene Lehre (*παρειλήφαμεν, ἴσμεν*) und als Gemeingut der Christen bezeichnet; denn so dürfte doch der Satz: *φανερώτερον δὲ ἐκθήσομαι τὰ ἡμέτερα*, womit er obige Auseinandersetzung (n. 5 u. 6. al. 7 u. 8) einleitet, zu verstehen sein. Die spätere Abirrung Tatians hat in den Augen Vieler auch sein früheres Denken und Leben verdunkelt. Zu diesen rechnen wir namentlich Petavius, der ihn wie den in Leben und Lebensrichtung ihm ganz ähnlich gewordenen Tertullian mit besondrer Ungunst beurtheilt [1]). Wir meinen nicht die Behauptung, daß Tatians Lehrform nicht die nicänische sei; denn das gilt auch von Justin, von den Apologeten überhaupt und den meisten vornicänischen Vätern und Lehrern, sondern die Annahme, daß namentlich bei ihm eine entschiedene Abweichung von der Lehrsubstanz, dem Glauben der Kirche bemerkbar sei. Wir behaupten im Gegentheil, daß er in seiner Apologie ein Zeuge dieses Glaubens ist, und daß nur seine Auseinandersetzung den nicänischen Begriff nicht erreicht. Es ist zwar Mode ge-

---

1) De trin. I, 3. 5.

worden, solche Unterscheidungen außer Acht zu lassen, und was die Bestimmtheit und Entschiedenheit des spätern orthodoxen Begriffs nicht an sich trägt, dem entgegengesetzten häretischen Gedankenkreis einzuverleiben. Allein es ist dies, wie oft man es auch wiederholen mag, doch nur ein voreiliges und einseitiges Verfahren.

Wie Justin läßt auch Tatian den Logos aus Gott hervorgehen *vor* der Weltschöpfung, also nicht schlechthin von Anfang an, von Ewigkeit her; und zwar gleichfalls zum Zweck der Weltschöpfung. Wie Justin bestreitet auch er, daß hiedurch eine Trennung und eine Verringerung oder Beraubung des göttlichen Wesens vor sich gegangen sei; in beiden, in Gott und in dem aus ihm herausgetretenen Logos, ist die δύναμις λογική, es findet ein Verhältniß der wesentlichen Gemeinschaft statt. Es scheint aber, daß vor diesem Hervorgang der Logos für sich in keiner Weise gewesen sei; doch ist bei Tatian ein deutlicher Ansatz einer ewigen immanenten Sonderung, einer Differentiirung Gottes und des Logos in ihm bemerklich; denn der Logos ist nicht in der Weise potentialiter in Gott, wie es alle übrigen Dinge sind, sondern in eigener Weise, und ausdrücklich spricht Tatian von dem *im Anfang* gezeugten Logos. Soll das ἐν ἀρχῇ hier der Moment sein, da Gott die Welt schuf (1 Mos. 1, 1)? Wir geben es zu; allein dies ἐν ἀρχῇ und jenes da Gott war (das uranfängliche), sind so wenig klar geschieden, als der Logos in Gott und der Logos außer Gott. Hinter dieser Unklarheit ist die Wahrheit verborgen; sie mußte erst überwunden sein, sollte diese klar hervortreten. So und nicht anders steht Justin, steht Tatian hinter den Nicänischen Vätern zurück. Jüngst meinte man sogar [1]), Tatian wisse die Sonderung zwischen Gott und dem Logos nicht unabhängig von der *Offenbarung* Gottes in der Welt zu denken; ja nicht einmal die Unterscheidung von Gott und Welt habe er rein durchgeführt, vielmehr das Endliche in das göttliche Sein

1) *Dorner*, a. a. O. S. 438 f.

hineingenommen; Gott sei mit seinem Logos das All nach seinem wesentlichen, ewigen Sein (ὑπόστασις), und an die Stelle des Unterschiedes in Gott selbst, des Unterschiedes zwischen Vater und Sohn, dränge sich der zwischen dem verborgenen Gott, der mit seinem Logos das All und ideales Weltprinzip sei, und dem erscheinenden Gotte, der durch freien Entschluß sich als wirkliches Realprincip setze; d. h. die sabellianische Denkweise sei im Wesentlichen auch die Tatians, für den die Persönlichkeit des weltschöpferischen Logos nur eine traditionell überkommene Vorstellung sei, die in seine Denkweise nicht passe.

Hier ist alles auf den Kopf gestellt. Das Streben Tatians und sämmtlicher Apologeten, der platonischen und philonischen einseitigen Ueberschwenglichkeit und Abstractheit der Gottesidee zu begegnen, ohne deren Reinheit zu trüben, ohne irgendwelche Vermischung Gottes mit der Welt eintreten zu lassen, hatte sie zu der ihnen eigenthümlichen Auffassung des Verhältnisses des Logos zu Gott und zu der Welt geführt. Und die Frucht, ja der eigentliche Kern ihrer Lehre soll der Gedanke sein: die abstracte göttliche Monas, der in sich unterschiedslose Gott differentiire sich erst mittelst der Welt und an ihr! Nichts kann unwahrer sein als diese Deutung ihres Gedankens. Mit ungleich größerem Rechte dürfte man sie, Justin und Tatian wenigstens, auf der entgegengesetzten Seite suchen, auf deren letztem Ende der Polytheismus seinen Sitz hat, und sie, wie es so häufig geschieht, als Subordinatianer bezeichnen. Das thut auch Dorner. Der Logos des Tatian, meint er, sei auf die Bedeutung herabgebracht, die annoch ruhende Potenz der Welt in Gott, die Welt nach ihrer Wahrheit zu sein, und diese christliche Lehre sei nicht hinaus über die von Tatian so verspotteten Hellenen, denen auch die Welt der Sohn Gottes ist. So hätte also Tatian nur erst sich selbst und seine Auffassung der christlichen Lehre verspotten müssen. Aber so groß ist wahrlich die Confusion bei ihm nicht, so ganz hat er weder die christliche noch die heidnische Lehre mißverstanden. Das ist vielmehr confus, die Lehre Tatians trotz dessen gleich darauf und in einem

Athem als sabellianisch zu bezeichnen. Gott ist nach Tatian die *ὑπόστασις τοῦ παντός*. Das ist er auch nach biblischer Lehre: der Grund und innere Bestand der Dinge Hebr. 1, 3. 11, 3, aber nicht die Substanz der Welt; denn die Materie, aus der die Welt gebildet, ist nicht *ἄναρχος* wie er, ihm nicht ebenbürtig an Macht (*ἰσοδύναμος*); sie ist geschaffen, und „von Niemand anderem als von ihm hervorgebracht." Aber die Welt hat ihren idealen Grund in Gott, in seiner logischen Kraft. Von dieser logischen Kraft wird sein Logos unterschieden, als von Anfang an (sensu stricto) in ihm seiend, jedoch dieser Unterschied des Logos von dem Wesen Gottes nicht näher bestimmt. Es bleibt daher auch völlig unentschieden, wie er sich diesen Logos im Verhältniß zu der *λογικὴ δύναμις* Gottes gedacht hat. Gewiß ist dagegen, daß nach seiner Vorstellung das selbständige Hervortreten des Logos aus Gott vor der Schöpfung und zu ihrem Zwecke kraft einer göttlichen Action (*θελήματι τῆς ἁπλότητος*) erfolgte, daß aber dieses gleichsam äußerlichen Auseinanderseins ungeachtet eine Einheit des Wesens in der ihnen gemeinsamen *λογικὴ δύναμις* fortbesteht. Dieses von Gott Unterschieden- und für sich Dasein des Logos ist nicht bedingt durch die Offenbarung Gottes in der Welt, durch deren Schöpfung, Einrichtung und Leitung, im Gegentheil ist es die Bedingung derselben; die Welt ist durch den Logos, sie ist das Gebiet, die Sphäre, die er sich als seinen Wirkungskreis erwählt (*πρὸς λαβόν*). So wenig als die Weltidee in Gott der Grund des göttlichen Seins ist [1]), so wenig ist die Ausführung dieser Idee, die Weltschöpfung irgendwie der Grund des Daseins des Logos; der Grund seines Seins liegt vielmehr lediglich in Gott selber, und sein Heraustreten aus Gott ist lediglich durch die göttliche immanente Action vermittelt. Das allerdings ist nicht zu läugnen: die Spuren des Subordinatianismus, die bei Justin so fühlbar werden, sind bei Tatian sehr gemildert. Nur die „quantitative" Inferiorität des Logos,

1) S. ob. die irrige Erklärung des *ἐν ἀρχῇ*.

diese „Wesensungleichheit" zwischen ihm und Gott, wie man sie nennt (s. ob.), steht bei ihm noch ganz in derselben Weise fest, wie wir sie bei Justin gefunden haben. Aber die Entwicklung ist offenbar merklich vorgeschritten und ihrem Ziele, dem nicänischen Begriffe näher gerückt, und wir werden bald sehen, wie man dies Ziel von Athenagoras sogar schon völlig übersprungen glaubt.

Theophilus von Antiochien, in seiner Darstellung des Verhältnisses des Logos zu Gott umständlicher und mehr ins Einzelne gehend als Tatian, bietet eben darum mehrere Coincidenzpuncte mit Justin. Wir berühren nur das ihm Eigenthümliche, die Momente, in denen sich eine Weiterbildung der ihm mit den übrigen gemeinsamen Anschauung kund gibt.

Zuerst ist es der Unterschied zwischen dem unsichtbaren und dem erscheinenden Gott, den Theophilus auf seinen wahren Grund zurückführt; sodann klärt er auch das ewige Sein des Logos in Gott als persönliches Sein desselben bei Gott auf.

„Gott, der Vater aller Dinge" — sagt er [1]) — „ist in keinem Raume anzutreffen; aber sein Logos, durch den er alles gemacht hat, der seine Kraft und Weisheit ist, Er ist in das Paradies gekommen in der Person Gottes [2]) und hat mit Adam gesprochen. Denn die hl. Schrift selber lehrt uns, daß Adam gesagt, er habe die Stimme gehört. Diese Stimme, was ist sie anders als der Logos (das Wort) Gottes, oder der Sohn Gottes? Nicht freilich in dem Sinne sein Sohn, wie die Dichter

1) Ad Autol. lib. II. c. 22.

2) Die er angenommen hat: *ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς καὶ κυρίου τῶν ὅλων*. Die Person des Vaters annehmen heißt hier offenbar nicht die Maske, nur den Schein annehmen und zeigen, während das Wesen fehlt. Denn der Logos ist dem Theophilus, wie Maran zu der Stelle (p. 389) bemerkt, die Kraft und Weisheit Gottes, das Wort, das immer in dem innern Wesen Gottes, das dessen Rathgeber u. s. w. war, und seine Erscheinung in der Person Gottes also ganz etwas anderes als die ähnlichen Erscheinungen eines Engels und gewöhnlichen Gesandten Gottes. Der erscheinende Logos ist die wahre und wirkliche Erscheinung Gottes, das wahre und wirkliche Antlitz (*πρόσωπον*) Gottes.

und Mythographen von Götterſöhnen ſprechen, ſondern in Wahrheit ſein Wort, das alle Zeit in ſeinem Innern eingeſchloſſen war — *τὸν λόγον, τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ Ἰεσοῦ.* Denn bevor irgend etwas ward, hatte er ihn als ſeinen Rathgeber bei ſich, der ſein Verſtand und ſeine Einſicht war. Als aber Gott ſich anſchickte zu ſchaffen, was er beſchloſſen hatte, da zeugte er dieſen Logos aus ſich heraus — *τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν* — als den Erſtgebornen jeglicher Kreatur — *πρωτότοκον πάσης κτίσεως* — nicht daß er ſelbſt des Logos ledig (entleert) wurde, ſondern er zeugte ihn, indem er fortwährend mit ſeinem Logos verkehrte (*ὁμιλῶν*, communicirte). So belehren uns die hl. Schriften und alle vom Geiſt erfüllten Männer; unter ihnen ſagt z. B. Johannes: „„im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott““ — anzeigend, daß zu allererſt Gott war, und in ihm der Logos. Hierauf ſagt er: „„und Gott war das Wort; alles iſt durch dasſelbe geworden, und ohne dasſelbe iſt nichts geworden.““ Da ſonach das Wort Gott iſt und aus Gott geboren, ſo ſchickt ihn der Vater des All an irgend einen Ort, wohin er nur will; dort angekommen wird der von ihm Geſandte gehört und geſehen und am Orte gefunden.“ Daß der Logos in der Welt, im Raume erſcheint, und nicht der Vater, das hat ſomit ſeinen Grund nicht in einer weſentlichen Inferiorität des Logos; denn der Logos hat die Natur des Vaters, ſein logiſches Weſen, das ſein eigentliches und daher auch ganzes Weſen iſt, weßhalb auch ſeine Erſcheinung die Erſcheinung Gottes iſt (*πρόσωπον θεοῦ*). Wenn Adam die Stimme Gottes gehört hat, ſo kann der Sprechende nicht der Vater, der ja nicht das Wort Gottes iſt, ſondern der Sohn muß es ſein, weil er das Wort, weil er der Logos Gottes iſt. Treffend ſagt Maranus: Pater ergo in loco inveniri non potest, quia non potest esse vox sive Verbum alterius personae, nec virtus aut sapientia alterius dici, nec Deus ex Deo genitus [1]).

1) P. 390. n. a.

Juſtin hatte gezeigt, daß die Theophanieen als wahrhafte Erſcheinungen Gottes in der Welt (im Unterſchiede von bloßen Einwirkungen) nicht denkbar ſeien ohne einen Perſonenunterſchied in Gott. Indem er aber als Fundament ſeines Beweiſes für die eigene Perſönlichkeit des Logos zugleich die Behauptung hinſtellte: der Vater des All könne vermöge ſeiner Erhabenheit über alles Räumliche nicht erſcheinen; ſo umgab er jene Wahrheit mit einem ſubordinatianiſchen Schein; indem er die Perſönlichkeit des Logos aufhellte, verhüllte er ſeine Göttlichkeit. Erſt Theophilus hat jenen Schein völlig zerſtreut. Die Idee der abſoluten Erhabenheit Gottes über alles Räumliche hält auch er feſt; ſie iſt ihm aber nicht die Idee des Vaters als ſolchen, ſondern die des göttlichen Anſich im Unterſchiede von ſeinem *πρόσωπον*, von der Erſcheinung Gottes in der Welt. Auch Juſtin kennt dieſen Unterſchied, aber er weiß ihn nicht feſtzuhalten, er fließt ihm mit dem Perſonenunterſchiede zuſammen. Das hat Theophilus vermieden; denn ob er zwar wie Juſtin die Erſcheinung Gottes an die Perſon des Logos oder des Sohnes knüpft, „der das Proſopon Gottes angenommen,“ ſo läßt er doch keinen Zweifel darüber aufkommen, daß dieß ſeinen Grund nur in der perſönlichen Dependenz des Logos oder Sohnes hat, wie die Nichterſcheinbarkeit des Vaters auf der Agenneſie, der ſchlechthinigen, allſeitigen Independenz desſelben, nicht in ſeinem Gottſein beruht. Es fehlt daher nur noch die Erkenntniß, daß der Unterſcheidung des in ſeiner Jenſeitigkeit und Abſolutheit ſchlechthin beharrenden und des in dem Dieſſeits, in Zeit und Raum erſcheinenden Gottes, wie ſehr ſie ſich zumal dem Judenthume gegenüber eignen mochte, die eigene Perſönlichkeit Chriſti im Unterſchiede von der des Vaters anſchaulich hinzuſtellen, an und für ſich doch nur die Bedeutung des Unterſchieds der ſich ergänzenden Momente des Gottesbegriffs zukommt. Man war ſich klar bewußt, daß der Unterſchied von Gott Vater und Sohn nicht als Diremtion des göttlichen Weſens, vielmehr als Unterſchied in der Einheit des Weſens zu faſſen ſei; daß aber ebendarum der Unterſchied des

erscheinenden und des unsichtbaren Gottes demselben nicht gleich zu setzen, sondern nur uneigentlich und per appropriationem darauf anzuwenden sei, dessen war man sich nicht klar bewußt.

Einleitend auf die Schöpfungslehre, handelt Theophilus von dem Logos in seinem Verhältnisse zu Gott. Gott hat alles, sagt er hier [1]), aus nichts gemacht, und zwar dem Menschen zu lieb; denn er ist sich selbst alles und bedarf keines andern, da er ungezeugt vor aller Zeit von Ewigkeit ist. „Da nun Gott seinen Logos in seinem eigenen Innern vorfand, so zeugte er ihn, indem er ihn mit seiner eigenen Weisheit erfüllend von sich ausgehen ließ vor allen Dingen [2]). Diesen Logos hatte er zum Mitarbeiter (ὑπουργός) bei der Schöpfung und durch ihn hat er alles gemacht. Er heißt ἀρχή, weil er allem vorsteht und über alles herrscht, was durch ihn geschaffen worden ist (von Gott). Dieser nun, der Logos, in seiner Eigenschaft als Geist Gottes und Anfang und Weisheit und Kraft des Allerhöchsten, stieg herab auf die Propheten und redete durch sie von der Schöpfung der Dinge und allem übrigen. Denn die Propheten waren noch nicht, als die Welt geschaffen wurde, sondern (es war damals nur) die Weisheit Gottes, die in ihm war, und sein heiliger Logos, der immer bei ihm ist. Daher sagt (die Weisheit) denn auch durch den Propheten Salomon: Als er (Gott) den Himmel bereitete, war ich bei ihm, und als er die Grundfesten der Erde legte, war ich bei ihm und half ihm bauen (Sprichw. 8). Moses aber, lange vor Salomon, oder vielmehr das Wort

1) Ad Autol. II. 10.

2) Ἔχων οὖν ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις, ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὅλων. Die Worte μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας können mit ἐγέννησε verbunden oder von ἐξερευξάμενος abhängig sein. Maran entscheidet sich für ersteres; denn da die Zeugung von der hier die Rede, nichts anderes sei als Sendung (missio), der, will er sagen, die eigentliche Zeugung, die des λογ. ἐνδιαθ. vorausgegangen — so habe der Satz: Gott zeugte sein Wort mit seiner Weisheit (dem hl. Geiste) — nichts auffallendes. So lehre Papst Damasus, der hl. Geist sei zur Schöpfung ausgesendet worden. epist. 497.

Gottes durch ihn, spricht: Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde. Er nennt also zuerst den Anfang (ἀρχήν) und die Schöpfung (ποιησιν) und erst hierauf Gott selbst; denn man soll Gott nicht leicht und ohne Grund nennen; denn die göttliche Weisheit hat vorausgesehen, wie einige leichtfertig reden und eine Menge Götter nennen würden, die es nicht sind. Damit also der wahrhafte Gott mittelst (aus) seiner Werke erkannt würde, und daß Gott in seinem Logos Himmel und Erde gemacht hat, so heißt es: Im Anfange (im Logos) schuf Gott Himmel und Erde. Hierauf, nachdem die (diese) Schöpfung erwähnt worden, wird uns zu erkennen gegeben: die Erde aber war unsichtbar und ungeordnet und Finsternisse lagen über dem Abgrund und der Geist Gottes schwebte über dem Wasser. Das lehrt die göttliche Schrift von vorneherein: gewissermaßen [1]) eine geschaffene Materie, von Gott geschaffen, aus welcher Gott die Welt schuf und bildete."

Diese in mehr als einer Beziehung charakteristische Stelle wollten wir in ihrem ganzen Umfange wörtlich anführen. Zusammengenommen mit der spätern oben schon ausgehobenen beweist sie unwidersprechlich eine ewige innere Unterscheidung Gottes von seinem Logos, ὁ ἀεὶ συμπαρὼν αὐτῷ [2]); sie beweist andrerseits die absolute göttliche Wesenheit des zur Weltschöpfung von Gott gezeugten Logos. Denn der λόγος προφορικός ist wesentlich eins mit dem λόγος ἐνδιάθετος, der ganze Unterschied beruht auf der Form der Existenz (τρόπος ὑπάρξεως) [3]). Das ist denn

1) Diese Beschränkung geht nicht auf das Geschaffensein, sondern auf den Ausdruck ὕλη, sofern er nicht in der hl. Schrift an dieser Stelle gebraucht, sondern von Theophilus anders woher genommen und in die Darstellung der Schrift hineingetragen ist.

2) Wenn Petavius dies nicht anerkennt, vielmehr die Unterscheidung erst mit dem λογ. προφ. auch bei Theophilus eintreten läßt; so hat er dafür keinen stichhaltigen Grund. Vgl. Maran. ad Theoph. II, 10. p. 378 seq.

3) Denselben Unterschied finden wir später bei den Arianern dem Aus-

freilich zugleich der Punct, an welchem man sich stoßen kann. Man kann glauben, es schwinde dem Theophilus der Unterschied zwischen Gott und Logos in sich selbst zusammen, oder er erhebe sich nicht über die Bedeutung der verschlossenen und offenbaren Vernunft Gottes, derselben Vernunft, sofern sie jetzt als ruhend, in sich bleibend, jetzt als zur Actualität, zum Realprincip der Welt sich selbst bestimmend gedacht wird [1]). So ist es aber in der That nicht. Wer auch nur die beiden von uns ausgehobenen Stellen gelesen hat, kann nicht zweifeln, daß dem Theophilus die wirkliche Persönlichkeit des göttlichen Logos unwandelbar feststand; ob er aber diese Grundwahrheit auch begrifflich festgestellt habe, ist eine andere Frage, die man verneinen muß. Sein Begriff ist schwankend, er ist in dem Gegensatze des in und außer Gottseins des Logos befangen. Theophilus weiß diesen Gegensatz nicht in seiner Wahrheit zu fassen, daß nämlich der Logos außer Gott, von Gott gezeugt nur insofern heißen kann, als er als persönlich selbständig gedacht wird, in Gott seiend, aber ohne Aufhebung seiner Persönlichkeit insofern, als er im Wesen mit ihm eins ist. Dahin zielt jene Unterscheidung des Logos ἐνδιαθ. und προφορ., aber sie ist nicht bis dahin geführt, nicht in diesen Gedanken aufgelöst. Das Unhaltbare und Schwankende derselben leuchtet auf den ersten Blick ein. Was soll der λόγος ἐνδιάθετος, wenn er nicht mit einer gewissen Selbständigkeit als ein Wesen für sich in Gott gedacht ist, bedeuten? Etwa eine bloße göttliche Eigenschaft, die göttliche Vernunft? Aber dafür ist der Ausdruck viel zu concret; auch ist die göttliche Vernunft dem Theophilus sichtlich vielmehr der Inhalt, die Natur oder Eigenschaft des Logos, sichtlich ferner dessen Sein bei Gott ihm nicht gleichbedeutend mit der Inhärenz einer Eigenschaft in dem göttlichen Wesen. Ist man also genöthigt, den inwendigen Logos persönlich zu denken, so weiß man doch nicht recht, was mit dem auswendigen zu machen, wie er von jenem zu unterscheiden sein soll. Denn seine Zweckbestimmung, Gehülfe und Vermittler der Schöpfung Gottes zu sein, berührt sein dieser Thätigkeit vorausgehendes und unabhängig von ihr bestehendes Wesen nicht. Dies ist bei der Reinheit, mit welcher der Schöpfungsbegriff von Theophilus gefaßt ist, eine unantastbare Wahrheit, und ich begreife nicht, wie Dorner z. B. etwas anderes aus Theophilus herauslesen will. Will man aber die Bedeutung der Zeugung, die Bedeutung also auch des auswendigen Logos vorzugsweise in der Ausprägung einer eigenen Persönlichkeit finden, wie man bei den vorhergehenden Apologeten nicht anders kann, so hört der inwendige Logos auf, etwas für sich zu sein, so ist er eben die Vernunft in Gott. In dieser Schwebe finden wir die Logoslehre bei Theophilus; sie bezeichnet gleichwohl einen Fortschritt in der Entwicklung; von ihr aus ist nur noch ein Schritt zu der Erkenntniß, daß der auswendige Logos ganz in den inwendigen zurückzunehmen, dieser aber nach zwei Seiten zu betrachten sei, nach seinem Einssein mit Gott (im Wesen) und nach seinem Fürsichsein (in eigener, von dem Vater verschiedener Person). Wir können die Darstellung des Theophilus als die sinnliche, äußerlich geschichtliche Form jener Idee bezeichnen [1]).

Am höchsten steht die Entwicklung der Logos- und der ganzen Trinitätslehre bei Athenagoras. „Die Christen bekennen Gott Vater, Gott Sohn und einen hl. Geist, indem sie sowohl die Einheit ihrer Kraft als den Unterschied in der Ordnung nachweisen“ [2]). Später (c. 24) führt Athenagoras die

---

drucke nach; aber sie stellen den λόγος προφ. tief unter den λόγ. ἐνδιαθ. Diesem kommt absolut göttliche Substantialität zu, jenem nicht.

1) Dorner S. 436 f.

1) Bekanntlich bedient sich Theophilus auch, und zwar zuerst, des Ausdrucks τριάς zur Bezeichnung „Gottes und seines Logos und seiner Weisheit“ (II, 18), ein Ausdruck, der demnach nicht, wie Suicer (s. v.) glaubt, erst dem dritten Jahrhundert angehört. Vgl. Galland. Bibl. vet. PP. Tom. I. Proleg. p. XLI seq.

2) Leg. c. 10. λέγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν.

drei göttlichen Subjecte abermals mit der nähern Bestimmung auf, daß sie geeint seien in Bezug auf die Kraft (ἑνούμενα κατὰ δύναμιν). Der göttliche Verstand, das Wort, die Weisheit ist ihm der Sohn des Vaters; der heil. Geist aber ist Ausfluß des Vaters, in der Weise wie Licht vom Feuer ausfließt: ὅτι νοῦς, λόγος, σοφία, υἱὸς τοῦ πατρός· καὶ ἀπόῤῥοια, ὡς φῶς ἀπὸ πυρός, τὸ πνεῦμα. Was den hl. Geist betrifft, so bezeichnet Athenagoras diesen auch in der ersten Stelle (c. 10) als ἀπόῤῥοια τοῦ θεοῦ, mit der deutlichern Erklärung aber, daß er, gleich dem Sonnenstrahl, von ihm aus und in ihn zurückfließe. Umständlicher spricht er sich an dieser Stelle (c. 10) über das Verhältniß des Logos zu Gott aus: ἔστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ, „denn nach ihm (πρὸς αὐτὸν, wie Maran statt des urkundlichen, aber in den Zusammenhang nicht passenden und überhaupt ungewöhnlichen πρὸς αὐτοῦ vorschlägt) und durch ihn (δι' αὐτοῦ) ist alles geworden, da der Vater und der Sohn eins sind (ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ). Da aber der Sohn im Vater und der Vater im Sohne ist in der Einheit und Kraft des Geistes [1]), so ist Verstand und Wort des Vaters der Sohn Gottes. Der Sohn Gottes ist dem Vater πρῶτον γέννημα, nicht als ob er geworden (γενόμενον, geschaffen) wäre — denn von Anfang her hatte Gott, die ewige Vernunft (νοῦς ἀΐδιος), den Logos in sich, da er von Ewigkeit her logisch ist — sondern sofern er hervorging (προελθών), um Idee und Energie

Leg. c. 12. θεὸν καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοσούτων ἕνωσις, καὶ διαίρεσις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδὸς, τοῦ πατρός.

1) Πνεῦμα bezeichnet hier, wie Maranus mit Recht bemerkt, offenbar das göttliche Wesen, eine Bedeutung, welche das Wort bei frühern und bei dem gleichzeitigen Tatian unbestreitbar hat (s. ob. S. 111). Unzweifelhaft in diesem Sinne gebraucht Athenagoras auch anderwärts das Wort πνεῦμα; so wenn er c. 10 sagt, Gott sei mit Licht, Geist und unaussprechlicher Kraft umflossen, und c. 16, Gott sei sich selber alles, unzugängliches Licht, vollkommene Welt, Geist, Kraft, Logos.

zu sein in Bezug auf die in chaotischer Vermischung untereinander liegenden Dinge."

Zunächst könnte nun, wenn der Wortlaut urgirt werden dürfte, die Meinung entstehen, der Logos sei erst nachdem die Materie hervorgebracht worden, aus Gott hervorgetreten, um sie zu sichten, zu ordnen und die Bildung des Einzelnen aus ihr zu vollbringen. Niemand aber wird im Ernste Athenagoras diese Lehre unterstellen. Dagegen erheben sich mit mehr Grund von entgegengesetzten Seiten her Bedenken gegen das Verhältniß, in dem Athenagoras den Logos zu Gott erblickt. Zuerst und hauptsächlich wird ihm eine Vermischung des Logos mit Gott in monarchianischer Weise [1]) aufgebürdet; man glaubt, der Logos Gottes sei von Gott, nach seiner Anschauung, nur erst im Moment und Acte der Schöpfung unterschieden und auch hier komme es zu keinem rechten Unterschiede. Der hl. Geist wenigstens, so scheint es, ist dem Athenagoras nichts als eine von Gott ausgehende Wirksamkeit, eine Kraft, die gleich dem Sonnenstrahl sich zwar von ihrem Heerde entfernt, um als Licht in der Welt zu leuchten und zu erwärmen, die aber von ihm sich nicht absondert, um in eigener Existenzform für sich zu sein; kurz Athenagoras scheint genau dasselbe vom hl. Geiste auszusagen, was nach Justin einige vom Logos behaupten und was er, eben weil es gegen den persönlichen Bestand des Logos gerichtet ist, als irrig entschieden verwirft (s. ob. S. 128). Und doch ist, ungeachtet dieser rein modalistischen Ausdrücke, die Persönlichkeit des hl. Geistes dem Athenagoras so gewiß als dem Justin oder Theophilus. Er beruft sich auf Gott, seinen Logos und den hl. Geist in demselben Zusammenhange,

1) Gieseler, in seiner Abhandlung über Hippolytus, die ersten Monarchianer ꝛc. (Studien u. Kritiken, Jhrg. 1853. 4. Hft. S. 765. 779) meint, Athenagoras hätte dieselbe Ansicht wie Praxeas aufgestellt, den Logos als den von dem verborgenen Gott persönlich nicht verschiedenen offenbaren Gott aufgefaßt, während Justin und Theophilus denselben als „einen Untergott, zur Wirksamkeit im Endlichen aus dem Vater ausgeflossen," sich gedacht hätten.

wie Justin, wie er auch gleich diesem der Engel erwähnt, um die Heiden von der Grundlosigkeit des den Christen Schuld gegebenen Atheismus zu überzeugen. Er gibt dem hl. Geist, wie Justin, persönliche Prädicate: der hl. Geist gibt dem Logos Zeugniß (συνῳδεῖ), er wirkt in den Propheten (ἐνεργοῦν) [1]; es ist in Ansehung seiner und des Sohnes und des Vaters die Frage worin sie eins, worin sie verschieden seien [2]): lauter Momente, die den Gedanken nicht aufkommen lassen, Athenagoras möchte in Ansehung der Persönlichkeit des hl. Geistes von dem allgemeinen Glauben der Kirche, was sage ich? — von seinem eigenen Taufbekenntniß abgewichen sein. Und ist denn nicht gerade das die Wahrheit, daß der hl. Geist (wie auch der Sohn) unbeschadet seiner persönlichen Selbstständigkeit fortwährend aus Gott aus- und wieder in ihn zurückströmt (dem Wesen nach), eben das, was die Spätern die περιχώρησις genannt haben? Um wie viel weniger erst kann ein solcher Zweifel aufkommen in Ansehung der Persönlichkeit des göttlichen Logos, zumal auch seine Worte nirgends förmlichen Anlaß dazu bieten? Was Athenagoras in der Logoslehre von Justin unterscheidet, besteht wesentlich nur darin, daß er die Wesenseinheit des Logos mit Gott viel bestimmter und uneingeschränkter ausspricht, und, in dessen Folge, die Persönlichkeit des Logos vor und unabhängig von seinem Hervortreten zur Weltschöpfung anerkennt. Wir möchten nicht gerade behaupten, „er werfe die Vorstellung von der Hypostasirung des Logos bei der Weltschöpfung vollends ganz hinweg" [3]); offenbar aber ist das Heraustreten des Logos aus Gott zum Zwecke der Weltschöpfung nicht das die Persönlichkeit desselben constituirende wesentliche Moment, es verhält sich zu dieser beinahe gleichgültig. So stehen also beide zwar in demselben Vorstellungskreise, aber Athenagoras ist auf dem Puncte, sich darüber völlig zu erheben. Wer sie als Antipoden betrachtet, den Justin als Subordi-

1) Leg. c. 10.
2) Leg. c. 12. s. ob. die Stelle selber.
3) Dorner, a. a. O. S. 440.

natianer, den Athenagoras als Monarchianer, der hat nicht nur diese beiden gänzlich mißverstanden, sondern eine ganze Entwicklungsepoche der vornicänischen Trinitätslehre in ein völlig falsches Licht gesetzt. Der Glaube an die Persönlichkeit des Logos, des in Christo Fleisch gewordenen göttlichen Subjects, stand diesen Männern in solchem Maaße über allen Zweifel fest, daß sie nur in der Bestimmung des Naturverhältnisses irren und also etwa wirklich subordinatianisch denken, niemals aber antisubordinatianisch sich aussprechen, d. h. den Monarchianismus adoptiren, die Persönlichkeit des Logos verkennen konnten. Dieses entschiedene Festhalten an dem persönlichen Logos war ihr christlicher Standpunct, der unverlierbare Gewinn ihres treuen Festhaltens an der überlieferten Lehre; dadurch unterscheiden und erheben sie sich über Philo und den Neuplatonismus überhaupt, in welchem die Frage der Persönlichkeit des Logos eine offene, jedenfalls aber unentschieden geblieben war. Die Möglichkeit allerdings des Arianismus ist von ihnen nicht überwunden, und die nicänische Anschauung nicht erreicht; aber der in ihrem Gedankenkreise nachweisbare Fortschritt eilt dem letztern zu, und so weit dies geschieht, ist die Möglichkeit des erstern zurückgedrängt. Man hat von ihnen gesagt, sie hätten die Möglichkeit des Sabellianismus wie des Arianismus noch nicht überwunden (Dorner). Dies kann man etwa von der nackten Philonischen Lehre sagen, niemals aber von ihnen, denen der Glaube an den göttlichen Logos als das persönliche Princip in Christo das Fundament ihrer christlichen Ueberzeugung geworden war.

Was Athenagoras insbesondere betrifft, so urtheilen diejenigen weit richtiger, die auch bei ihm noch den subordinatianischen Gedanken in einer gewissen Geltung finden, wenn er lehrt, daß der Logos das erste Erzeugniß des Vaters, daß er hervorgegangen sei, um Idee und Energie im Werke der Weltschöpfung zu sein. Aber die Restriction, womit er diese hergebrachte Vorstellungsweise geltend macht, ist so bindend, daß jener Gedanke nicht aufkommen kann. Der Logos ist ein Erzeugniß des Va-

ters, aber er ist nicht geworden, denn von Anfang hatte Gott ihn in sich; so gewiß Gott immer logisch war, so gewiß ist der Logos von Ewigkeit her bei ihm. Nicht geworden also, aber hervorgegangen ist er aus Gott; und zwar als *ἰδέα καὶ ἐνέργεια* der Welt, nach ihm und durch ihn sind alle Dinge geworden; d. h. an sich die göttliche Vernunft (absolute Idee) und das göttliche Wort (allmächtige Kraft), ist er aus Gott hervorgegangen, um in der Schöpfung sich als diesen zu offenbaren. Da die göttliche Schöpfung durch ihn vermittelt ist, sofern er, wie die frühern sich ausdrückten, *ἀρχὴ τοῦ κόσμου*, er selbst aber nicht *ἄναρχος*, sondern der Sohn Gottes ist, so war der Ausdruck *πρῶτον γέννημα* ganz anwendbar auf ihn. Als der, durch den alles erst ins Dasein tritt, ist er *ἀρχή*, primum principium, als derjenige aber, der eine *ἀρχή* vor sich hat, der selbst nicht *ἄναρχος* ist, heißt er *γέννημα*, nicht *ποίημα*, weil er vielmehr selber alles erst gemacht, *ἀρχὴ τοῦ παντός* ist.

§. 13.

Die Lehre der Antignostiker.

Im Gnosticismus ist die Begränzung der göttlichen Processionen aufgehoben; an deren Stelle treten göttliche Emanationen in unbestimmter, in den verschiedenen gnostischen Systemen wechselnder Zahl auf. Ihre Producte, die gnostischen Aeonen, stehen unter einander und zu ihrem Urquell in dem Verhältniß der Wesensverschiedenheit. Der höchste Gott theilt ihnen von seinem Wesen mit, aber sein Wesen theilt er mit Keinem. Sein *νοῦς* allein, der des Vaters Eingeborner Sohn heißt, und das Princip aller Dinge ist, ist wesentlich Gott gleich, aber in unpersönlicher Eigenschaft, als bloße Energie und Wirksamkeit Gottes [1]). Von Gott als *νοῦς* ist der Logos

1) Vgl. Massuet, dissertationes in Iren. diss. III. art. 5. n. 48.

hervorgebracht, der erste Aeon und das Princip der übrigen, aber kein absolut göttliches, ewiges, überhaupt Gott gleiches Wesen. Tiefer noch steht Christus und der hl. Geist: sie schließen das göttliche Pleroma. Der Urheber der sichtbaren Welt, der Demiurg, steht sogar außer dem göttlichen Pleroma in einer Entfernung von Gott, die ihm Gott fremd und völlig unkenntlich macht.

Was der christliche Glaube in dem Begriffe Gottes als seine wesentlichen Merkmale in unzertrennlicher Einheit zusammenfaßt: daß er das höchste, das absolute (unsichtbare [1]), ewige u. s. w.) Wesen und der Schöpfer aller Dinge, insbesondere dieser sichtbaren Welt [2]) sei, das läßt der Gnosticismus, den Gottesbegriff gewissermaßen dramatisirend, die Theologie in eine Theogonie verwandelnd, in eine lange Reihe von göttlichen Emanationen auseinanderfallen, von dem negativ gefaßten Unendlichen bis zu dem in die tiefste Beschränkung versunkenen Demiurg herabschreitend. Mit dieser Auflösung und Zerreißung des abstracten Gottesbegriffs geht die Zersetzung des concret-christlichen Hand in Hand. Man hat im Gnosticismus die Keime des Arianismus und Monarchianismus beisammen liegend gefunden [3]); und allerdings scheint er den beiden Richtungen genug thun zu wollen: der monarchianischen, sofern Gott, wenn er sich in seinem *νοῦς* objectivirt, nicht aus seiner Isolirung als

1) Hierauf legt das Symbolum (apost.) der Kirche von Aquileja ein besonderes Gewicht; im Hinblick nämlich auf die patripassianische Häresie bezeichnet es Gott ausdrücklich als invisibilis et impassibilis, weil diese Häresie von einer Erscheinung und einem Leiden Gottes spricht, ohne einen Subjectsunterschied in Gott zuzulassen, somit den Einen und Selben Gott (Vater) als unsichtbar und sichtbar, als impassibilis und passibilis, kurz Christum, den im Fleische erschienenen und dem Leiden unterworfenen Sohn Gottes für den Vater selbst — der Person nach — erklärte. So Rufin in der Expos. Symb. apost.

2) Der Ausdruck des Symbolums creatorem coeli et terrae faßt beides in sich, und der spätere Zusatz: visibilium omnium et invisibilium ist exegetisch.

3) Massuet a. a. O.

einzelnes und einziges Subject heraustritt; der arianischen sodann, sofern Gott eine vom Logos an abstufende Reihe von Mittelwesen aus sich als νοῦς entläßt, die weder schlechthin göttlich noch schlechthin endlich, vielmehr gerade als diese Mittelwesen die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen auszufüllen bestimmt sind. In ihren entgegengesetzten Spitzen reichen sie an beide heran, der Logos an den absolut göttlichen νοῦς, und der Demiurg an das schlechthin Endliche, die sichtbare Welt.

Die trinitarische Lehrentwicklung der Kirche konnte der Gnosticismus nur in der Weise fördern, daß unter seiner Einwirkung, d. h. in Gegenwirkung gegen seine Irrlehre der allgemeine Gottesbegriff nun sorgfältiger über jede Zerreißung seiner Elemente emporgehoben, die Identität des absoluten Vaters und des Schöpfers der Welt nachdrücklicher behauptet und tiefer begründet, und der Unterschied des Sohnes und Geistes vom Vater in denselben aufgenommen wurde unter sorgfältigster Bewahrung dieser Identität. Gott ist beides, der Vater unsers Herrn Jesu Christi und der Weltschöpfer: in diesem populären Satze liegt das kirchliche Antidotum gegen die häretische Gnosis.

1. Irenäus.

Gott selbst, das höchste Wesen, ist der Schöpfer der Welt, kein anderer ist Demiurg [1]). Und wie er es kraft eigener Entschließung und freier Bewegung ist, so ist er es unmittelbar selbst und nicht durch Beihülfe untergeordneter, fremder Organe [2]). Aber wie er der Eine Gott und Herr nicht mit Ausschluß seines Sohnes und Geistes ist, so ist er auch nicht mit Ausschluß derselben der Schöpfer, sondern mit ihnen, die gleichsam seine Hände sind, hat er alles gemacht [1]). Da sie ihm nicht fremd, sondern seine Hände und mit ihm wesentlich Eins sind, so bleibt die Wahrheit: Er selbst hat alles durch sich selbst gemacht [2]).

Indem Irenäus das Wort oder den Sohn Gottes in dieser Weise völlig in das göttliche Wesen hereinnimmt, muß er den göttlichen Namen im höchsten Sinne auf ihn anwenden, insbesondere also ihn als Schöpfer und Herrn über alle Creatur unendlich und schlechthin erheben. Und so finden wir es auch. Gott oder Welt, Schöpfer oder Geschöpf, es gibt kein drittes, kein Mittelwesen zwischen beiden. Gott ist absolut, ohne Anfang und Ende, und keines andern bedürftig, vielmehr sich selbst genug und der Urheber aller andern Wesen außer ihm. Diese haben angefangen zu sein und können also auch wieder aufhören; sie sind schlechthin abhängig von ihrem Urquell. Daher können sie auch in keiner Weise an dem Namen ihres Schöpfers participiren, sondern Gott und Herr heißt allein

1) Adv. haeres. II. 1, 1: Bene igitur habet, a primo et maximo capitulo inchoare nos, a *Demiurgo Deo*, qui fecit coelum et terram et omnia quae in eis sunt, quem ii (Gnostici) blasphemantes extremitatis fructum dicunt, et ostendere, *quoniam neque super eum, neque post eum est aliquid*, neque ab aliquo motus, sed sua sententia et libere fecit omnia, *quum sit solus Deus et solus Dominus, et solus conditor, et solus Pater et solus continens omnia, et omnibus ut sint ipse praestans.* — Cf. Ibid. c. 30. §. 9. III. 6, 2. IV. 2, 5.

2) L. c. ferner II. 2, 5: Proprium est enim hoc Dei supereminentiae, non indigere *aliis* organis ad conditionem eorum, quae fiunt.

1) Et idoneus est, heißt es an der letzten Stelle weiter, et sufficiens ad formationem omnium *proprium* ejus *Verbum*, quemadmodum et Joannes Domini discipulus ait de eo: omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil. — IV. 2, 1: Nec enim indigebat horum (angelorum) Deus ad faciendum, quae ipse apud se praedefinierat fieri, *quasi ipse suas non haberet manus. Adest enim ei semper et Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus*, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit, ad quos et loquitur, dicens: *faciamus hominem.*

2) Lib. II. c. 30. §. 9: Solus hic Deus invenitur, qui omnia fecit, solus omnipotens, et solus Pater condens et faciens omnia et visibilia, et invisibilia. . *Verbo virtutis suae* (Hebr. 1, 3), et omnia aptavit et disposuit *Sapientia sua* . . *ipse* fabricator, *ipse* conditor, *ipse* iventor, *ipse* factor, ipse Dominus omnium: et neque praeter ipsum, neque super ipsum, neque Mater, quam illi admentiuntur, neque Deus alter, quem Marcion affinxit, nec Pleroma XXX. Aeonum, quod vanum ostensum est, neque Bythus, nec Proarche . . . nec in totum quidquam eorum, quae ab his et ab omnibus haereticis deliruntur. Sed solus unus Deus fabricator . . . qui fecit ea per *semetipsum*, h. e. *per Verbum et per Sapientiam* suam, coelum et terram et maria et omnia quae in eis sunt.

der Schöpfer mit seinem Worte [1]). Diesem oder dem Sohne kommen demnach dieselben Prädicate zu, welche Gott dem Schöpfer im Gegensatze zu den Geschöpfen eigenthümlich sind. Ausdrücklich stellt Irenäus das Wort Gottes in diesen Gegensatz zu dem Menschen: „Du bist nicht ungeschaffen, o Mensch, noch warst Du immer mit Gott (coëxistebas Deo), wie sein eigenes Wort [2])"; und wiederholt spricht er die ewige Existenz des Wortes in und bei Gott dem Vater aus [3]). Indem er ferner zeigt, daß die hl. Schrift den Vater und seinen Sohn Gott und Herrn nenne, so behauptet er, daß sie es darum auch wahrhaft seien [4]); besonders bezieht er sich auch auf die Stelle 1 Cor. 8, 4 f., in welcher der Vater der Einē Gott und Christus der Eine Herr im Gegensatze der blos vermeintlichen nominellen Wesen der heidnischen Religion genannt wird (l. c. §. 5) und versteht namentlich Röm. 9, 5 von Christo [5]).

Am deutlichsten aber und unzweideutigsten ist seine Ueberzeugung von der wahrhaften Gottheit des Sohnes und seiner Wesenseinheit mit dem Vater in der speciellen Polemik gegen

1) III. 8, 3: Ipse enim infectus et sine initio, et sine fine, et nullius indigens, ipse sibi sufficiens et adhuc reliquis omnibus, ut sint, hoc ipsum praestans; quae vero ab eo sunt facta, initium sumserunt. Quaecunque autem initium sumserunt, et dissolutionem possunt percipere, et subjecta sunt, et indigent ejus, qui se fecit; necesse est omnimodo, ut differens vocabulum habeant apud eos etiam, qui vel modicum sensum in discernendo talia habent: ita ut is quidem, qui omnia fecit, *cum Verbo suo* juste dicatur Deus et Dominus solus; quae autem facta sunt, non jam ejusdem vocabuli participabilia esse, neque juste id vocabulum sumere debere, quod est creatoris. Cf. IV. 38, 3.

2) L. c. II. 25, 3; vgl. II. 30, 9. IV. c. 13. §. 4. c. 14. §. 1. c. 20. §. 1. 3.

3) III. 6, 2. 18, 1. IV. 14, 1. 20, 3.

4) III. 6, 1: Neque igitur Dominus, neque Spiritus S., neque Apostoli eum, qui non esset Deus, definitive et absolute Deum nominassent aliquando, nisi esset *vere Deus*, neque Dominum appellassent aliquem ex sua persona, *nisi qui dominatur omnium, Deum Patrem et Filium ejus*, qui dominium accepit a Patre suo omnis conditionis.

5) L. c. III. 16, 3.

die Gnostiker niedergelegt. Die verschiedenen Namen: Eingeborner, Wort, Christus, Jesus, Erlöser, Demiurg bezeichnen alle Ein Subject, und es ist die grundloseste Willkühr, womit die Gnostiker aus diesen Schriftausdrücken eine Reihe von Wesen in absteigender Vollkommenheit gemacht haben [1]). Insbesondere greift er die Unterscheidung der Valentinianer und Basilidianer zwischen dem Vater, Nus und Logos, wornach der Logos eine Emanation des Nus und von diesem wesentlich verschieden ist, als in ihrem Fundamente unhaltbar und den Vernunftbegriffen von Gott widersprechend, auf das entschiedenste an [2]). Hier werde Gott auf die Stufe eines endlichen Vernunftwesens herabgesetzt, ein Verhältniß wie das des innerlichen und äußerlichen Wortes (*λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*) [3]), des Denkens und Sprechens, das von dem aus Leib und Seele zusammengesetzten Wesen des Menschen abstrahirt sei, geradezu auf Gott übertragen, dessen Wesen es widerspreche [4]). Weder ein Unterschied der Zeit noch des Wesens findet in der Gottheit statt; weder eine Trennung, noch eine Theilung des Wesens, sondern die vollkommenste Gleichzeitigkeit, Einfachheit und Identität [5]). Ist also zwischen dem Vater und

1) I. 9, 3.

2) II. 13.

3) l. c. §. 8: — qui generationem prolativi hominum verbi transferunt in Dei aeternum Verbum, et prolationis initium donantes et genesin, quemadmodum et suo verbo. Et in quo distabit Dei Verbum, *immo magis ipse Deus quum sit Verbum*, a verbo hominum, si eamdem habuerit ordinationem et emissionem generationis?

4) L. c. §. 3: Et haec quidem in hominibus capit dici, quum sint compositi natura, et ex corpore et anima subsistentes. Qui autem dicunt ex Deo emissam esse Ennoean (*ἔννοιαν*), et ex Ennoea Nun, deinceps ex iis Logon, primo quidem arguendi sunt improprie emissionibus usi; post deinde, hominum affectiones et passiones et intentiones mentis describentes, Deum autem ignorantes: qui quidem ea, quae obveniunt hominibus ad loquendum eos, applicant omnium Patri etc.

5) L. c. Multum enim distat omnium Pater ab his, quae proveniunt hominibus, affectionibus et passionibus; et simplex et non compositus et

seinem Nus, und somit auch zwischen diesem und dem Logos kein zeitlicher oder wesentlicher Unterschied [1]); so ist es nothwendig vergebliche Mühe, über das innere Verhältniß Gottes zu seinem Wort oder über die ewige Zeugung des Sohnes irgend etwas begriffsmäßig festsetzen zu wollen [2]). In dieser absoluten Identität Gottes mit sich kann die menschliche Erkenntniß nicht Fuß fassen; sie ist das Feld der göttlichen Selbsterkenntniß und für uns ein undurchdringliches Geheimniß [3]). Angesichts der großen Verirrungen der gnostischen Speculation, welche endlichgeistige Verhältnisse auf Gott überträgt, und in völliger Nichtbeachtung dieses blos analogischen Erkenntnißweges dessen Ergebnisse als an und für sich gültig und somit absolut wahr hinstellte, verwarf Irenäus dieselbe schlechtweg. Er zog sich aber nicht nur von dem gnostischen Wissen zurück, sondern be-

---

similimembrius, et totus ipse sibimetipsi similis et aequalis est; totus quum sit sensus, et totus spiritus, et totus sensuabilitas (νόησις), et totus ennoea, et totus ratio, et totus auditus, et totus oculus, et totus lumen, et totus fons omnium bonorum; quemadmodum adest religiosis ac piis dicere de Deo. — §. 8. In Bezug auf den Menschen könne man wohl sagen: a Nu esse emissum Logon; in eo autem, qui sit super omnes Deus, totus Nus et totus Logos quum sit (quemadmodum praediximus), et nec aliud antiquius nec posterius, aut aliud alterius (nihil diversum) habente in se, sed toto aequali et simili et uno perseverante — jam non talis hujus ordinationis sequitur emissio.

1) II. 17, 7: Non enim ut compositum animal quiddam est omnium Pater praeter Nun, quemadmodum praeostendimus, sed Nus Pater et Pater Nus. Necesse est itaque et eum, qui ex eo est Logos, immo magis autem ipsum Nun, quum sit Logos, perfectum et impassibilem esse; et eas quae ex eo sunt emissiones, ejusdem substantiae quum sint, cujus et ipse, perfectas et impassibiles et semper similes cum eo perseverare, qui eas emisit.

2) II. 13, 8.

3) II. 28, 5 u. 6: Si quis itaque nobis dixerit: quomodo ergo Filius prolatus a Patre est? dicimus ei, quia prolationem istam sive generationem ... nemo novit: non Valentinus, non Marcion, neque Saturninus, neque Basilides, neque Angeli, neque Archangeli, neque Principes, neque Potestates, *nisi solus qui generavit Pater et qui natus est Filius.*

hauptete, daß wir von den innern göttlichen Verhältnissen überhaupt nichts in absoluter Weise wissen. Der Logos ist keine göttliche Emanation; zwischen ihm und dem Vater liegt weder eine zeitliche noch eine wesentliche Differenz; folglich ist das gnostische Wissen unwahr. Der Logos ist ewig gezeugt und wesenseins mit Gott; aber es ist dieß ein Begriff, der uns nichts weiteres (positives) erkennen läßt, wie überhaupt das göttliche An-sich uns unerkennbar, die Unendlichkeit, die „Größe" Gottes unfaßlich ist [1]). Eine positive Erkenntniß von Gott haben wir nur von dem „offenbaren" Gotte. So scheint Irenäus sich sehr merklich von seinen Vorgängern und Nachfolgern zu entfernen. Ihnen ist die Logosidee eine wahre Fundgrube der Erkenntniß Gottes in seinem Verhältnisse zu sich selbst, und Tertullian namentlich läßt sich selbst den Valentinischen Ausdruck der *προβολή* nicht nehmen. In der That ist auch die aus ihr abgeleitete Erkenntniß, so lange sie als eine blos analogische behandelt wird, durchaus berechtigt, und Irenäus selbst weit entfernt sie zu bekämpfen; aber die gnostische Speculation, die sie als adäquate Erkenntniß Gottes behandelte und hiedurch eben die Wahrheit selbst gefährdete, den Inhalt des Glaubens verfälschte, schreckte ihn vor ihrer förmlichen Anerkennung zurück. Er behauptet nicht, daß wir von Gott schlechthin nichts wissen: Gott ist uns offenbar und offenbart worden; aber wir erkennen Gott nicht an sich und auf absolute Weise, sondern in seinem Sohne (Logos) und durch ihn. Die Offenbarungen Gottes sind Offenbarungen des göttlichen An-sich, und der offenbare Gott ist wesenseins mit dem an sich seienden unsichtbaren, verborgenen Gotte [2]). Es ist, was das innere

---

1) Adv. haer. II. 13. IV. 19. 20.

2) Man vergleiche die beachtenswerthe Schrift: Duncker, des hl. Irenäus Christologie. Göttingen, 1843. S. 40 ff. — In obigem Sinne sind die bezeichnenden Aeußerungen zu verstehen, IV. 6, 6: Omnes viderunt in Filio Patrem; invisibile enim filii pater, visibile autem patris filius, und IV. 2, 2: Et bene, qui dixit: ipsum immensum patrem in filio mensuratum; mensura enim patris filius, quoniam et capit eum. Dabei ist

Verhältniß Gottes zu sich selbst betrifft, die Ueberzeugung des Irenäus, daß ein solches besteht; der Begriff der göttlichen Generation ist ihm kein leerer oder unwahrer, sondern nur nach seinem absoluten Inhalte unfaßbar. Seine Trinitätslehre ist keine blos ökonomische; der Unterschied von Vater Sohn und Geist entsteht ihm nicht erst durch die Schöpfung und Offenbarung, er besteht in dem göttlichen Wesen selbst, aber wir wissen und erkennen ihn nur a posteriori, aus der Schöpfung und Offenbarung Gottes, folglich indirect und inadäquat. Indem er diesen Unterschied betont und von seinem antignostischen Standpuncte aus betonen mußte, hat er den Begriff der ewigen Zeugung und der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater in ein helleres Licht gesetzt, als seine Vorgänger und nächsten Nachfolger, die Alexandriner nicht ausgenommen.

Im Ganzen theilt er übrigens den vorstellungsmäßigen Standpunkt der Betrachtung der Dreieinigkeit. Von dem Unterschiede der göttlichen Hypostasen ausgehend, setzt er sich über den Conflict mit der Einheit Gottes dadurch hinweg, daß er den Sohn als außer dem Vater und unter ihm als sein Gesandter stehend, den Vater selbst aber als die Spitze der Gottheit, als den allein wahren Gott — jedoch nicht abstract als das allein absolute Wesen, sondern nur als für sich allein fertige Person vorstellt. Während er die wesentliche Einheit des Sohnes oder Logos Gottes einerseits fast bis zur monarchianischen Negation seiner eigenen Persönlichkeit steigert, läßt er auf dieser Seite der Betrachtung dem Momente der hypostatischen Verschiedenheit so volle Geltung zu Theil werden, daß der Schein der wesentlichen Subordination entsteht. Wo ist hier die innere Einheit? oder liegt vielleicht ein Widerspruch vor [1])? Keineswegs, sondern

zu bemerken, daß Irenäus, wie die ältern Väter insgesammt, stets und nachdrücklich darauf besteht, der Vater sei von Anfang an unsichtbar geblieben; das Subject aller Theophanieen sei der Sohn — lib. IV. c. 5 ff., besonders c. 20.

1) Duncker findet einen Widerspruch, den er aber nicht in der christlichen Ueberzeugung des Irenäus sucht, sondern nur in dem mangelhaften

lediglich ein unaufgelöster Gegensatz. Das war klar erkannt, daß die Einheit Gottes ohne irgendwelche Subordination des Sohnes unter den Vater nicht bestehen könnte, ebenso, und daß ein wesentlicher Unterschied zwischen Gott und Gott undenkbar, mit der wahrhaften Gottheit des Sohnes unvereinbar wäre. Jene Erkenntniß brach sich um so leichter Bahn, als der Ausdruck der Unterordnung des Sohnes unter den Vater in der Schrift so oft wiederkehrt und gerade auch im Zusammenhange mit der Einheit Gottes betont ist (Joh. 17, 3); um so leichter ferner, als der incarnirte Sohn, Christus, nach seiner menschlichen Natur dem Vater wesensungleich ist. Aber die klare Erkenntniß der blos formellen oder persönlichen Unterordnung konnte nicht eher Eingang finden, als bis man anfieng, den Vater und Sohn nicht als in sich fertige und außer einander seiende Subjecte, sondern als gegenseitig sich personirend, sich durchdringend und so von einander abhängig und durch einander bestimmt zu fassen. Bis zu dieser Höhe der begrifflichen Erkenntniß hat sich weder Irenäus noch einer seiner Zeitgenossen erhoben. Sein Standpunct ist der der Vorstellung: den Vater als für sich fertige Person und als die Spitze der Gottheit, somit als den Einen Gott zu denken, eben damit alles, auch seinen eignen Sohn in Abhängigkeit von ihm zu stellen; nun aber andrerseits auch die abstracte, ausschließliche Einheit Gottes in dem Vater durch das Bekenntniß Christi als seines eingebornen Sohnes zu negiren und in dem Begriffe der Zeu-

Ausdrucke derselben (S. 56). Der Gegensatz der Einheit und des Unterschieds scheint ihm übrigens an sich unauflöslich und die christliche Wahrheit eine andere zu sein als die kirchlich fixirte, so daß wir hier nicht weiter mit ihm rechten können. Bemerken wollen wir noch, daß Dorner, Christologie S. 473. Anm. 80, demselben, unter Anerkennung übrigens der „Trefflichkeit" seiner Schrift, vorwirft, „daß er zuerst den Irenäus zu einer blos ökonomischen Trinitätslehre bringt, d. h. zum Sabellianismus (S. 40—44), dann aber dieß zurücknimmt" (S. 50—57): wohl weil Duncker selbst, wie es scheint, die christliche Wahrheit und die innere Ueberzeugung des Irenäus allein in jener ausgedrückt findet.

gung aufzuheben. Diese Vorstellungsweise ist wahr, aber sie ist formell nicht perfect, weil die neben einander stehenden Momente nicht in die Einheit des Begriffs erhoben sind. Nur einige von den vielen Belegen. Alles ist vom Vater vorausbestimmt und wird vollführt vom Sohne zur rechten Zeit [1]; der Vater ist der Sendende, der Sohn der Gesandte [2]; der Sohn offenbart den Vater allen, welchen wann und wie es der Vater will [3]. Von dieser Betrachtung ist, wie eben gesagt, die unmittelbare Folge das Bekenntniß des Vaters als des allein wahren (weil die Wesenheit des Sohnes und Geistes einschließenden, somit alles wahrhaft göttliche in sich fassenden) Gottes [4].

2. Clemens von Alexandrien.

Wiewohl aus allen Kräften bestrebt, die christliche Wahr-

1) III. 16, 7.

2) IV. 6, 3.

3) IV. 6, 7. Mehreres bei Duncker S. 54 f. und besonders Massuet diss. I. c. p. 119 seqq.

4) II. 2, 6. III. 6, 4: Et ego igitur invoco te Domine Deus Abraham .. qui es Pater Domini nostri Jesu Christi, Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis (εὐδόκησας), ut te cognoscamus, qui fecisti coelum et terram, qui dominaris omnium, qui es *solus verus Deus*, *super quem alius Deus non est.* — III. 12, 11. Daß er aber einschließlich seines Wortes und Geistes so heiße, geht aus dem früher angeführten unzweifelhaft hervor, und sagt Irenäus sogar ausdrücklich III. 8, 3: ita ut is quidem, qui omnia fecerit, *cum Verbo suo juste dicatur Deus et Dominus solus.* Cf. ibid. c. 16. In der Stelle IV. 36, 2: Hanc esse adornationem et dispositionem eorum, qui salvantur, dicunt presbyteri Apostolorum discipuli, et per hujusmodi gradus proficere, et per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendere ad Patrem — eine Abstufung in dem göttlichen Wesen vom Vater zum Geiste herab finden wollen, wie Münscher (Handbuch der Dogmengesch. I. S. 417), ist nur aus rationalistischer Sucht erklärlich. Es ist in ihr lediglich die Stufenfolge des subjectiven Heilsprocesses dargelegt. Durch die berufende und erweckende Thätigkeit des hl. Geistes (göttliche Gnade) kommt der Mensch zu Christo, und durch Christi des Sohnes Gottes Genugthuung und Verdienst zum Vater, d. h. zur wirklichen Aussöhnung und Einigung mit Gott.

heit mit philosophischem Geiste zu erfassen und philosophisch zu durchdringen, läßt doch auch Clemens das theoretisch höchste und Hauptproblem der Trinitätslehre, die denkende Vermittlung der Einheit Gottes mit der Gottheit des Sohnes und Geistes, auf der Seite liegen, sich mit der hergebrachten populären, vorstellungsmäßigen Auffassung begnügend. „Es ist, sagt er [1], ein Vater aller Dinge, und ein Wort aller Dinge, und ein hl. Geist, welcher überall ist." Einen platonischen Ausspruch, der nur dies Eigenthümliche hat, daß er von dem König des Weltalls, dem Urheber aller Güter handelnd, in völlig unbestimmter und dunkler Weise von einem zweiten und dritten spricht, deutet Clemens auf die christliche Trinität. „Ich kann das, sagt er, nur so verstehen, daß damit die hl. Trias angedeutet sei; das dritte meine ich, sei der hl. Geist, das zweite der Sohn, durch welchen alles gemacht ist nach dem Willen des Vaters [2].

Dies also, wie gesagt, in der hergebrachten Weise des kirchlichen Symbolums festhaltend, ist sein Hauptaugenmerk auf dasjenige gerichtet, was für den Glauben das wichtigste, das practisch entscheidende ist, nämlich das Verhältniß (der Einheit und des Unterschieds) zwischen Gott (Vater) und seinem Sohne oder Logos. In diesem Puncte läßt er die Apologeten nicht unbeträchtlich hinter sich. „Der Logos ist nicht das ausgesprochene Wort Gottes (λόγος προφορικός) [3], er ist vielmehr die offenbarste Weisheit und Güte Gottes, die allmächtige

1) Paedag. I, 6. p. 123 (Opp. ex recog. Potteri ed. Venet. 1757): Εἷς μὲν ὁ τῶν ὅλων πατήρ· εἷς δε καὶ ὁ τῶν ὅλων λόγος· καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν, καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ. Vgl. die prächtige trinitarische Doxologie am Schlusse des Pädagogen (p. 311).

2) Strom. V. p. 710: δι' οὗ πάντα ἐγένετο κατὰ βούλησιν τοῦ πατρός. Strom. VI. p. 832: ἐξυπηρετῶν τοῦ ἀγαθοῦ καὶ παντοκράτορος θελήματι πατρός. Cf. Petav. de trin. I. 4, 1., der nach seiner bekannten Weise Arianisirendes in diesen Stellen findet.

3) Im Sinne der Gnostiker; der Satz ist nicht gegen die Apologeten gerichtet.

und wahrhaft göttliche Kraft" [1]). Er ist es, der vor Gründung der Welt des Vaters Rathgeber war, er ist die Weisheit, an der der Allmächtige sein „Ergötzen" hatte (Prov. 8, 30). *Δύναμις γὰρ τοῦ θεοῦ ὁ υἱὸς, ἅτε πρὸ πάντων τῶν γενομένων ἀρχικώτατος λόγος τοῦ πατρὸς καὶ σοφία αὐτοῦ* [2]). Er ist der anfangslose Anfang der Dinge in dem Sinne, daß er als ihre Ursache über sie selbst hinaus (*τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει*) ist, andrerseits der Erstling des Seienden (*ἀπαρχὴ τῶν ὄντων*), insofern eine höhere, noch über ihn hinausgehende Ursache seiner selbst ist, der Vater des All, der Unaussprechliche, der in stiller Ehrfurcht und heiligem Staunen zu Verehrende [3]). Der Vater ist das prädikatlose (namenlose, unaussprechliche, unendliche) Sein, der Sohn das bestimmte Sein, die Weisheit, Macht, Güte, Wahrheit Gottes [4]); jener ist das absolut Eine, der Sohn ist nicht dasselbe Eine (oder so Eins wie der Vater), aber auch nicht das Viele, in Unterschied und Gegensatz auseinander gehende, sondern das All-Eine, von dem alles kommt. In ihm laufen alle Vollkommenheiten wie in ihrem Mittel- oder Brennpunkt zusammen, sofern er eben der Quell, der unmittelbare Grund von allem ist [5]). Der Vater, so könnten wir nach einem der deutschen Theosophie entstammenden und von der spätern Philosophie aufgenommenen Ausdrucke den Gedanken des Alexandriners wiedergeben, ist der Ungrund (*ἀγέννητος*), der Sohn der Urgrund (*ἀρχή*) der Dinge, jener das *Ὄν* schlechthin, dieser der *Νοῦς*; nur muß

1) Strom. V. p. 646 f.

2) Strom. VI. p. 832.

3) Strom. VII. p. 829.

4) Strom. IV. p. 635: *Ὁ μὲν οὖν θεὸς, ἀναπόδεικτος ὤν, οὐκ ἔστιν ἐπιστημονικός· ὁ δὲ υἱὸς, σοφία τε ἐστίν, καὶ ἐπιστήμη, καὶ ἀλήθεια, καὶ ὅσα ἄλλα τούτῳ συγγενῆ.*

5) Strom. IV. p. 635: *Καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἕν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἕν· ἔνθεν καὶ πάντα· κύκλος γὰρ ὁ αὐτός πασῶν τῶν δυνάμεων εἰς ἓν εἱλουμένων καὶ ἑνουμένων· διὰ τοῦτο Ἄλφα καὶ Ω ὁ λόγος εἴρηται.* Vgl. Thomasius, Origenes. S. 65.

einerseits jeder pantheistische Gedanke ferngehalten, andrerseits der Unterschied, der, wie er da liegt, ein blos dialectischer ist, nicht als ein trennender und substantieller gefaßt werden. Clemens will den Vater so wenig als bloße Substanz oder als das abstract Unendliche, Inhaltslose bestimmen, als er dem Sohne die Absolutheit absprechen will, vielmehr lehrt er ausdrücklich, der Sohn sei unendlich in allem, was er ist [1]), also in seiner Macht, Weisheit, Wahrheit u. s. w. Die göttliche Natur, beiden gemeinsam, ist das eine und andere: sie ist die unendliche Macht, unendliche Weisheit u. s. w., und so ist auch der Vater nicht ohne den Sohn, denn er ist ja eben dadurch Vater, daß er des Sohnes Vater ist; hinwiederum ist der Sohn der wahrhafte Lehrer des Vaters (gleichsam Austräger seiner Natur, der sie nach außen manifestirt [2]). Wiewohl aber Gott immer beides ist, so hat das göttliche Wesen doch gleichsam zwei Charaktere, den Charakter der Unendlichkeit im Vater, den Charakter der das Endliche auswirkenden, beherrschenden und leitenden Macht, Weisheit, Güte u. s. w. in dem Sohne. So sehr identificirt Clemens die Natur des Wortes oder Sohnes mit der göttlichen Natur des Vaters, daß es häufig den Anschein gewinnt, als sei ihm jener gar nicht ein eigenes, von diesem verschiedenes Wesen, sondern lediglich der Vater selbst unter dem Gesichtspunkt seiner allmächtigen Kraft und Wirksamkeit betrachtet [3]). Allein Clemens ist entfernt kein Monarchianer, weder ein patripassianischer, noch ein modalistischer; im Gegentheil dürfte der Keim jenes Subordinatianismus, zu dem sein großer Schüler sich bekannte, bei ihm nicht ganz vergeblich gesucht werden. Darin liegt der entscheidende Beweis, daß jener

1) Strom. IV. p. 635. Vgl. ibid. VII. p. 831 f. Paedag. III, 13. p. 309 f. Der Sohn trägt daher auch den Namen Gott, Allmächtiger (*παντοκράτωρ*); s. Dorner S. 445. Anm.

2) Strom. V. p. 643: *Οὐ μὴν οὐδὲ ὁ πατὴρ ἄνευ υἱοῦ· ἅμα γὰρ τῷ πατρὶ, υἱοῦ πατρί· υἱὸς δὲ, περὶ πατρὸς ἀληθὴς διδάσκαλος.*

3) Strom. VII. p. 833.

Schein ein leerer ist, und es bedarf keines weitern [1]). In jener Hauptstelle (Strom. VII. 2. p. 831) erhebt sich die Betrachtung wie auf einer Stufenleiter bis zur Anschauung des göttlichen Logos. Das vorzüglichste Wesen auf Erden ist der Mensch, der Gott erkennt und seinen Willen vollbringt; vorzüglicher schon und dem Göttlichen näher, ein reineres und heiligeres, des ewigen und glückseligen Lebens theilhaftiges Wesen ist der Engel im Himmel. „Aber die vollendetste, heiligste, ἡ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη Natur ist die des Sohnes, die dem alleinigen Allherrscher am nächsten steht (ἡ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχεστάτη). Sie ist die höchste Unübertrefflichkeit (ὑπεροχή), die Alles nach dem Willen des Vaters (s. ob. S. 171) ordnet und das All auf's Beste regiert, mit unermüdlicher und unerschöpflicher Macht

1) Dorner (S. 447) findet den evidentesten Beweis dafür, daß Clemens den Logos relativ selbständig im Verhältniß zum Vater denkt und so im ewigen Wesen Gottes Gott von Gott unterscheiden will, in dessen Christologie. Als ausgemacht dürfe angenommen werden, daß Clemens Christum persönlich denkt durch den Logos, nicht durch die Menschheit; nun verwahre er sich aber dagegen, daß durch die Menschwerdung, oder auch durch die Schöpfung eine Veränderung im Logos vorgegangen sei, dergleichen z. B. das Persönlichwerden einer zuvor unpersönlichen Potenz für den Zweck der Menschwerdung wäre. Dorner beruft sich auf Strom. VII. p. 831: „Der Sohn Gottes weicht nimmer von seiner Warte, wird nicht getheilt, nicht abgeschnitten, wandelt nicht von Ort zu Ort, sondern ist allezeit überall, nirgends umschlossen, ganz Intelligenz, ganz Licht des Vaters", und schließt, Clemens werde also den Unterschied vom Vater, den er dem Logos in Christo zuschreibt (d. h. den persönlichen Charakter), auch dem Logos auf seiner Warte zugeschrieben haben. Dieser künstlichen Argumentation bedarf es nicht; der Beweis liegt unmittelbar vor in den der eben angeführten Stelle vorausgehenden Worten, die wir oben ausheben werden. Auch bleibt bei ihr der nicht unbedeutende Vorwurf, den Photius (Bibl. cod. 109 f. Münscher, Handb. I. 422 f. Baur, Dreieinigkeit I. 195) der Lehre des Clemens gemacht, völlig unberücksichtigt: daß Clemens einen doppelten Logos gelehrt, wovon der geringere Mensch geworden. — Den schlagendsten Beweis übrigens dafür, daß Christus persönlich der göttliche Logos ist, liefert die Stelle Cohort. c. 10.

sich bethätigend, wodurch sie auch auf die verborgenen Gedanken, die sie durchschaut, einwirkt. Denn niemals entfernt sich der Sohn Gottes von seiner Warte u. s. w." Daß der Sohn Gottes ein eigenes, persönliches Wesen sei — kann hiernach auch nicht dem allermindesten Zweifel unterliegen. Ist er aber ein wahrhaft göttliches, oder vielleicht nur das vorzüglichste geschöpfliche Wesen? Das Letztere müßte angenommen werden, wenn nur diese Stelle zur Entscheidung vorläge. Denn offenbar ist der Sohn, obwohl ihm die Vollkommenheit durchweg im Superlativ beigelegt wird, doch nur als das höchste in derselben Art gedacht, und somit, wenn auch unendlich über den Menschen und Engel erhaben, doch keine specifisch andere, nicht die schlechthin göttliche Natur. Allein viele andere Stellen und gleich der folgende Theil der in Frage stehenden lauten entschieden anders und lassen keinen Zweifel, daß Clemens den Logos oder Sohn Gottes den geschöpflichen Wesen entgegenstellt und als deren Urheber und Beherrscher absolut über sie erhebt. Sollen wir nun darin einen unabsichtlichen, zufälligen Widerspruch, oder gar mit Photius das bewußte Streben des Clemens, einen doppelten, einen göttlichen und einen geschöpflichen Logos nachzuweisen, erkennen? Das eine wäre so unkritisch als das andere. Jene Doppeldarstellung liegt in der Natur der Sache und der Gegensatz ist ein blos dialectischer, der die Identität des Logos nicht berührt. Um den Sohn Gottes auf seinem die Welt überragenden Standorte zu zeigen, hebt sich Clemens auf der Stufenleiter der vorzüglichsten Geschöpfe zu ihm empor, wie wir ja auch, um den allgemeinen Gottesbegriff zu realisiren, auf der Stufenleiter der endlichen Vollkommenheiten emporschreitend Gott als die höchste Spitze derselben, d. h. als das vollkommenste Wesen via eminentiae begreifen. Wie wir aber sofort via negationis vorschreiten und Gott als ein anderes, von dem Endlichen, selbst dem verunendlichten Endlichen schlechthin verschiedenes Wesen denken, in gleicher Weise verfährt Clemens in Ansehung des Sohnes Gottes. Es genügt ihm nicht, ihn auf dem höchsten Punkte aller Vollkommenheit

zu erblicken, er zeigt ihn darüber hinausseiend, über der Welt und ihren Beschränkungen stehend und sie beherrschend. „Er wandert nicht von einem Orte zum andern; er ist überall ganz, nirgends eingeschlossen, ganz Auge, alles sehend, alles hörend, alles wissend u. s. w.“ [1]). Begreiflich. Der Urgrund (ἀρχή) der Dinge muß beides sein: über sie hinaus, vor ihnen; und in sie eingehend, in ihnen sich manifestirend. So erklärt sich der anscheinende Widerspruch ganz ungezwungen. Es soll darum nicht geläugnet werden, daß in dieser Auffassung des Logos als des Urgrunds der Dinge im Unterschiede des schlechthin überseienden, unsichtbaren ꝛc. Vaters der Keim des Subordinatianismus steckt, und daß die Stellung des Sohnes unmittelbar an der Spitze der Creaturen, wie sie dort ausgesprochen ist, und noch mancher andere Ausdruck bei Clemens, wie namentlich in derselben Stelle der, daß die Natur des Sohnes τῷ μόνῳ παντοκράτορι am nächsten komme, in solchem Sinne erklärt werden könne. Allein vollberechtigt ist diese Erklärung deßhalb nicht, weil der Sohn zugleich und häufiger noch über das Endliche absolut hinaus- und in das schlechthin göttliche Wesen hinein- und mit ihm in Eins gesetzt wird; sondern es ist nur ein Keim, ein Ansatz der subordinatianischen Auffassung, nicht sie selber vorhanden.

Der Logos ist der absolut offenbare Gott: ὁ φανερώτατος ὄντως θεός (Cohort. ad Graec. c. 10. p. 86) oder wie Clemens an einem andern Orte (Strom. V. p. 646) sagt: kein blos gesprochenes Wort Gottes, sondern dessen offenbare Weisheit und Güte (σοφία δὲ καὶ χρηστότης φανερωτάτη). Gott an sich (oder der Vater), namenlos und unerkennbar (indemonstrabel, nicht zeigbar), ist in seinem Sohne oder Worte offenbar und wie aus seinem eigenen Antlitz (πρόσωπον)

1) Strom. VII. p. 831; vgl. IV. p. 635. Damit, daß Clemens den Logos als räumlich völlig uneingeschränkt (ἀχώρητος) darstellt, erhebt er sich, jedoch nur formell, ebenso über die alten Apologeten, wie damit, daß er den Logos nicht als gesprochenes Wort Gottes faßt. S. Münscher, Handbuch I. S. 422. In beidem steht ihm Irenäus würdig zur Seite.

erkennbar; dieser Sohn ist der Weltschöpfer und Regent, das Licht und Leben der Welt, der Erzieher und Leiter (παιδαγωγός) aller Menschen, der den Patriarchen erschienen, der die Propheten inspirirt und das Gesetz gegeben, der endlich als unser Erlöser in menschlicher Gestalt unter uns aufgetreten. Hierin, in der Erscheinung des Logos als Erlöser der Menschheit, ist die Gottesoffenbarung vollendet [1]). Besonders lehrreich spricht sich Clemens in dem 6. Buche seiner Stromata aus (p. 769). Ein ungezeugtes ist, nämlich der allmächtige Gott, desgleichen ein vorgezeugtes (προγεννηθέν), uranfänglich, vor allen Dingen gezeugtes, der Urgrund [2]), „durch welches alles geworden und ohne welches nichts geworden ist; denn einer ist wahrhaft Gott, der den Urgrund aller Dinge gemacht“ — schreibt Petrus [3]), indem er den Erstgebornen (πρωτόγονον [4]) Sohn Gottes meint, die Stelle: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde trefflich auslegend [5]). Weisheit wird er von allen Propheten genannt, und ist er, der Rathgeber des alles vorherwissenden Gottes, der Lehrer aller (der Engel und Menschen) geworden. Von Uranfang her, von den ersten Schöpfungstagen an hat er „vielfach und auf mancherlei Weise“ gelehrt und gewaltet. Von daher ist auch die wahre Philosophie u. s. w. Deutlich ist

1) Diese Gedanken kehren bei Clemens in den mannigfaltigsten Variationen unzähligemal wieder. Wir citiren die Hauptstellen: Paedag. I, 7. p. 132—134. III, 12. p. 310 f. II, 8—10. III, 3 u. 4. Strom. V. p. 695. 699. 665. Der incarnirte Logos, sagt Clemens an letzterer Stelle wohl im Hinblick auf Joh. 14, 9, sei das Antlitz des Vaters, der Zeiger des väterlichen Wesens ὁ τοῦ πατρῴου μηνυτὴς ἰδιώματος, und erklärt sich hierüber ausführlicher Strom. VII. p. 866. Ferner: Strom. V. p. 654.

2) Hier kehrt ganz der λόγος προφορικός der alten Apologeten wieder.

3) Es scheint die praedicatio Petri gemeint zu sein, eine Schrift, die Clemens öfter citirt. Potter. ad h. l.

4) Das πρῶτον γέννημα des Athenagoras (ob. S. 156). Cf. Recognit. Clementis III, 52 und dazu Cotell.

5) Dieser Auslegung der Worte ἐν ἀρχῇ 1 Mos. 1, 1 im Sinn von δι' ἀρχῆς begegneten wir schon früher (S. 141. 153).

hier in platonischer Weise der Sohn oder Logos als die göttliche Uridee und Urkraft [1]), als die Weisheit und Macht Gottes, in der alle Dinge wurzeln, aufgefaßt, und indem er als für sich seiendes Wesen vorgestellt wird, dem Vater nachgesetzt und untergeordnet. Dies gilt ganz in gleicher Weise von dem allgemeinen Unterschied zwischen Gott und seinem Sohn oder Logos, wornach dieser das göttliche Antlitz, der absolut offenbare (φανερώτατος) Gott ist. Es ist entfernt nicht der Gedanke des Clemens, daß der Sohn Gott nur in der Art wie das Geschöpf überhaupt seinen Schöpfer, in dieser Art aber auf die vollkommenste Weise offenbare, sondern der Sohn ist die Manifestation des göttlichen Wesens selbst — μητρὸς τοῦ πατρῴου ἰδιώματος — das in der Idee, im Bild oder Gedanken von sich sich selbst gegenständlich gewordene göttliche Wesen, das als solches unmittelbar die ἀρχή aller Dinge, insbesondere das Licht und Leben aller geistigen Wesen ist. Daher heißt er ὁ φανερώτατος [2]) ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς.

Daß aber auch hier noch keine volle Klarheit in das Verhältniß des Sohnes zum Vater gebracht, daß sogar der Ansatz einer falschen Subordination vorhanden sei, wollen wir nicht verkennen. Die zuletzt wörtlich angeführte Stelle (Strom. VI. p. 769) liefert allein schon den ausreichendsten Beweis hiefür.

§. 14.

Die Lehre der Antimonarchianer.

1. Tertullian.

Zuerst stellt Tertullian den Grundgedanken des (patri-

1) Vgl. Strom. V. p. 654.

2) Die lateinische Uebersetzung: verus sine controversia Deus, wie nicht minder die Erklärung Potter's: manifestissime Deus existens, ist ganz offenbar willkührlich und falsch; ebenso das, was Bullus (def. fid. nic. sect. 2. c. 6. p. 88) hineinexegesirt.

passianischen) Monarchianismus fest. Praxeas will die Einheit Gottes vertheidigen, und zerstört sie; denn [1]) der Vater selbst hat sich, ihm zufolge, in die Jungfrau herabgelassen, der Geburt in's Fleisch unterworfen, und sofort auch dem Leiden und dem Kreuzestode. Als in der Zeit geboren und Fleisch geworden heißt Er, — der allmächtige Herr und Gott selbst — Jesus Christus [2]): „Wir dagegen", fährt Tertullian fort, „glauben auch Einen Gott, aber in der Besonderung (Vertheilung) — die wir οἰκονομία nennen — daß ein Sohn dieses Einen Gottes ist als sein Wort, das aus ihm hervorgegangen, durch welches alles gemacht und ohne welches nichts gemacht ist. Dieser ist vom Vater gesandt, aus der Jungfrau geboren, Mensch geworden, und dieser Gott-Mensch heißt Jesus Christus u. s. w. Er hat sodann (nach seinem Hingang) vom Vater aus den hl. Geist gesandt u. s. w." Das ist unser Gottesglaube. Wir glauben, will er sagen, an Einen Gott, den allmächtigen Vater, so streng als ihr, ja wir allein erhalten die Einheit Gottes ungetrübt, indem wir weiter glauben, daß Jesus Christus, der Gott im Fleische, unser Erlöser und Herr, und der Paraclet, der Heiliger der Christgläubigen, was sie sind, für sich in eigener Person sind, und folglich den im Fleische erschienenen und in den Gläubigen sich manifestirenden Gott nicht mit dem Vater vermischen. Die Heilsmanifestation Gottes, diese äußere göttliche Oekonomie, hat ihren Grund in einer innern, in dem Unterschiede Gottes und des göttlichen Wortes und des göttlichen Geistes. Unläugbar hat das Wort οἰκονομία bei Tertullian diese doppelte Bedeutung und bezeichnet zunächst den äußern göttlichen Haushalt, die Sendung und Erscheinung des göttlichen Wortes im Fleische zur Erlösung der Menschheit und die Ausgießung des hl. Geistes über die Gläubigen; sodann

1) Von ähnlicher Anschauung aus warf auch Arius dem Sabellius die Spaltung der Einheit vor, weil er einen Sohn-Vater lehre.

2) Adv. Prax. c. 2: Itaque post tempus pater natus et pater passus, ipse Deus, dominus omnipotens, Jesus Christus praedicatur. Vgl. c. 27.

den innern göttlichen Haushalt, das ewige sich Unterscheiden Gottes in den drei Personen und das Einssein derselben im Wesen und ihr einträchtiges Zusammengehen [1]).

Die Monarchianer schützen das Interesse der göttlichen Monarchie vor. Aber auch so sei Einer alles und werde folglich die Monarchie bewahrt, wenn alles von Einem komme, wenn Sohn und Geist in der göttlichen Substanz, wie in ihrem Wollen und Thun mit Gott dem Vater geeint seien; und werde zugleich das Geheimniß (sacramentum) der göttlichen Oekonomie gewahrt [2]). Allerdings wendet der christliche Glaube sich von den vielen Göttern der Welt ab zu dem Einen und wahren Gott, aber dieser Eine Gott ist zugleich mit seiner Oekonomie zu glauben, d. h. mit der Trinität: das ist das Eigenthümliche des christlichen Gottesglaubens. Das heißt nicht die Einheit destruiren, sondern sie vollziehen [3]). Denn „es sind

1) In dieser eigenthümlichen Doppelbedeutung kommt das Wort *οἰκονομία* unsres Wissens nur noch bei Hippolyt, der überhaupt viel Aehnliches mit Tertullian hat, vor. Wir kommen darauf zurück, und bemerken vorläufig nur, daß die gewöhnliche Bedeutung des Wortes: die äußere Heilsoffenbarung Gottes in der Incarnation des Logos und den daran sich schließenden göttlichen Thaten — ganz offenbar unzureichend ist in dem Zusammenhang der Tertullianischen Lehre, wie sich im Folgenden noch weiter ergeben wird. Die innere göttliche Oekonomie, der numerus und die dispositio trinitatis (l. c. c. 3) ist das eigentliche Complement des Einen Gottes; sie macht seine Einheit zu einer wirklichen, lebendigen, erhebt sie über die abstracte Identität.

2) Adv. Prax. c. 2: Haec perversitas, quae se existimat meram veritatem possidere, dum *unicum Deum* non alias putat credendum, quam si *ipsum eundemque* et patrem et filium et spiritum s. dicat. Quasi non sic quoque *unus sit omnia*, dum ex uno omnia, *per substantiae scilicet unitatem*, et nihilominus custodiatur *οἰκονομίας sacramentum*, quae *unitatem in trinitatem disponit*, tres dirigens, patrem et filium et spiritum s.

3) Adv. Prax. c. 3: Quando unitas ex semetipsa derivans trinitatem, *non destruatur* ab illa, sed *administretur*. Und am Ende dieses Cap.: Eversio enim Monarchiae illa est tibi intelligenda, cum alia dominatio, suae conditionis et proprii status, ac per hoc aemula, superducitur, cum alius Deus infertur adversus creatorem.

drei nicht dem Stand, sondern der Stufe, nicht der Substanz, sondern der Form, nicht der Macht, sondern der Gestalt nach; sie sind vielmehr einer Substanz, eines Standes und einer Macht, weil Ein Gott ist, aus dem jene Stufen, Formen und Gestalten entspringen, die den Namen Vater Sohn und Geist führen" [1]). Während Tertullian sonst, wie die Väter überhaupt, den Vater, sofern er gleichsam der Stammhalter der Gottheit ist, als den Einen Gott und allmächtigen Herrn in der Weise des kirchlichen Symbolums hinstellt, so nimmt er hier den Begriff des Einen Gottes für sich als das Collectivum, in welchem die Drei, Vater Sohn und Geist, in gleicher Weise befaßt sind, zum deutlichen Beweise, daß die Darstellung des Symbolums nach Tertullian nicht den Sinn haben kann, als ob der Vater für sich das absolute Wesen wäre, und der Sohn und Geist nur in untergeordneter Weise an demselben participirten; alle drei stehen vielmehr in dem gleichen Verhältnisse zu demselben, und nur in der Ordnung, in der Abfolge (gradus) ist ein Unterschied zwischen ihnen. Tertullian weist auch auf den Grund hin, weßhalb, wenn die göttlichen Personen zusammen genannt werden, nur allein der Vater mit dem Prädicate Gott ausgezeichnet wird. „Das christliche Bewußtsein sagt den Gläubigen, daß der Name „„Gott und Herr"" dem Vater wie auch dem Sohne und hl. Geiste zukomme; aber sie, die als Bekenner des Einen Gottes und Herrn das Licht der Welt sind, würden ihre Fackeln auslöschen, wollten sie von Göttern und Herren sprechen; sondern wenn Vater und Sohn zugleich zu nennen sind, so wird nach dem Beispiele des Apostels (und dem kirchlichen Symbolum oder der Glaubensregel) der Vater Gott und Jesus Christus Herr

1) Adv. Prax. c. 2 (Fortsetzung der vorigen Stelle): Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie. Unius autem substantiae, et unius status, et unius potestatis: quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine patris et filii et spiritus sancti deputantur.

genannt. Ist aber von Christo allein die Rede, so kann ich ihn Gott nennen, wie es auch der Apostel thut Röm. 9, 5 [1])." Es ist also jene Weise, das absolute Prädicat an den Namen des Vaters zu knüpfen, lediglich daraus zu erklären, daß das Bekenntniß der Einheit Gottes als Ausgangspunkt und Fundament des trinitarischen Gottesbewußtseins constatirt werden sollte. Tertullian veranschaulicht das Ganze in der folgenden bekannten und allgemein gebräuchlich gewordenen Weise. „Das Sonnenlicht (die Sonnenstrahlen in ihrer Totalität) für sich allein kann ich Sonne heißen; wenn ich aber von dem Sonnenkörper, der Sonne selber, die die Strahlen wirft, spreche, so werde ich nicht zugleich auch jenes Sonne heißen, um nicht aus der Einen Sonne zwei zu machen, aber ich werde sie doch als zwei Sachen und Gestalten (Existenzweisen = Hypostasen) der einen und selben untheilbaren Substanz (Usie) zählen, gerade so wie ich Gott und sein Wort als Vater und Sohn unterscheide und zwei nenne." (l. c.) „Auf Grund der göttlichen Oekonomie (quae facit numerum) sind es zwei, Vater und Sohn, und mit dem hl. Geiste drei (ne, ut vestra perversitas infert, pater ipse credatur natus et passus, quod non licet credi, quoniam non ita traditum est; nicht zwei (drei) Götter freilich oder zwei Herren sind es, obwohl der Vater Gott und der Sohn Gott und der hl. Geist Gott, und Gott jeder von ihnen ist, aber auch nicht eine Person ist Gott, als ob der Vater selber in die Welt herabgekommen wäre, sondern Der, welcher erschienen und als Gott von uns erkannt ist, Christus, ist ein anderer als der Vater (secundus a patre) und der Geist ist der dritte; aber ihnen ist der Name „Gott und Herr" gemeinsam, sie sind der Eine Gott [2])." Als Vater und Sohn sind sie zwei, nicht als Gott, denn es findet keine Theilung der Substanz statt, der Sohn ist ungetheilt und ungetrennt vom Vater, sondern nur eine Disposition derselben;

1) Adv. Prax. c. 13.
2) Adv. Prax. c. 13.

sie sind nicht dem Stande (status i. q. conditio), sondern der Stufe (gradus i. q. ordo) nach verschieden. Denn wenn der Sohn auch für sich allein genommen Gott heißt, so sind darum nicht zwei Götter, sondern nur einer, weil er kraft seiner Einheit mit dem Vater Gott heißt [1]). Denn das ist ja der Unterschied zwischen den Christen und den Heiden, daß wir cultores unius divinitatis, sie dagegen cultores plurimae divinitatis sind [2]).

Diese Auffassung läßt kaum etwas zu wünschen übrig. Ihr entspricht die Bestimmtheit, Schärfe und Correctheit im Ausdruck. Tertullian unterscheidet persona und substantia; mit jenem bezeichnet er das Unterschiedliche, mit diesem das Einheitliche in Gott [3]). Man würde sich aber sehr irren, wenn man seine Darstellung für durchaus correct hielte. Durch den monarchianischen Gegensatz wird sie zuweilen einseitig subordinatianisch; das fühlt er selbst sehr wohl und sein Gedanke ist von der Einseitigkeit frei. Indem er nämlich der Glaubensregel folgend bekennt: *alium* esse patrem, et *alium* filium, et *alium* spiritum sanctum, so sieht er wohl, daß der Ausdruck (alium), daß diese Vorstellung eine diversitas und folglich auch eine separatio patris et filii et spiritus involvirt und somit zu viel sagt. „Allein, bemerkt er [4]), ich kann nicht

1) Adv. Prax. c. 19: Si filium nolunt secundum a patre reputari, ne secundus duos faciat deos dici: ostendimus (c. 13) etiam duos deos in scriptura relatos et duos dominos; et tamen ne de isto scandalizentur, rationem reddimus, *qua dei non duo* dicuntur nec domini, sed *qua pater et filius duo;* et hoc *non ex separatione substantiae, sed ex dispositione,* cum individuum et inseparatum filium a patre pronuntiamus, nec statu sed gradu alium, qui etsi deus dicatur, *quando nominatur singularis,* non ideo duos deos faciat sed unum, hoc ipso quod et deus ex unitate patris vocari habeat.

2) Adv. Prax. c. 13.

3) Adv. Prax. c. 12; cap. 11—15 öfters.

4) Adv. Prax. c. 9: Necessitate autem hoc dico, cum *eundem* patrem et filium et spiritum contendunt, *adversus οἰκονομίαν monarchiae adulantes,* non tamen diversitate alium filium a patre, sed distributione, nec divisione alium, sed distinctione, quia non sit idem pater et filius, vel

anders, ich muß mich so ausdrücken, da die Anhänger des Praxeas die göttliche Monarchie einseitig und auf Kosten der Oekonomie hervorheben; ich will aber nicht eine Wesensverschiedenheit, sondern nur einen Unterschied der Subjecte und ihrer Weise, Dasselbe zu sein, ausdrücken. Denn der Vater ist das Ganze, die göttliche Substanz an sich, in ursprünglicher Weise, der Sohn aber ist sie in abgeleiteter Weise [1]) und in dieser Beziehung partiell, wie er selbst bekennt: der Vater ist größer als ich (Joh. 14, 28)." Es ist dies keine nur gelegentlich einmal von ihm gebrauchte Vorstellung, sondern ein Grundgedanke seiner Gotteslehre, der öfters und in verschiedenen Wendungen bei ihm wiederkehrt. Gegen den Gnostiker Marcion, der den Vater aus der Jungfrau geboren sein läßt, erklärt er, daß dies absurd sei und auf der Verkennung des Wesens des Vaters im Unterschiede von dem Sohne beruhe: der Vater sei die plenitudo der göttlichen Substanz, der Sohn die portio, die an der plenitudo Theil hat [2]). Das heißt aber nicht: der Sohn hat einen Theil des göttlichen Wesens vom Ganzen abgerissen und dem Vater entfremdet; denn der Vater ist und bleibt die plenitudo der göttlichen Substanz, und die göttliche Substanz ist und bleibt schlechthin untheilbar, so daß sie einem Wesen entweder ganz oder gar nicht zukommt. Wie oft und

modulo alius ab alio. ***Pater enim tota substantia est, filius vero derivatio totius et portio***, sicut ipse profitetur: quia pater major me est.

1) Derivatio = Ἀπόῤῥοια, ein Ausdruck, dessen sich Athenagoras in gleichem Zusammenhange bedient, gegen den oder vielmehr seinen gnostischen Sinn aber Irenäus sich erklärt. Tertullian nimmt keinen Anstand, solche Bezeichnungen von den Gnostikern zu entlehnen; er gebraucht nachdrücklich und wiederholt namentlich den Valentinianischen Ausdruck προβολή, um den Hervorgang des Wortes (Logos) zu bezeichnen. Er denkt hierüber sehr verständig. Sind die Ausdrücke richtig, so gehören sie der Wahrheit, die älter ist als die Häreste, und der Mißbrauch, den diese davon gemacht, wenn sie ihnen einen verkehrten Sinn unterschoben, darf von ihrem rechten Gebrauch nicht abhalten. Adv. Prax. c. 8.

2) Adv. Marc. III, 6.

wie nachdrücklich erklärt nicht Tertullian, daß durch das Auseinandertreten des Vaters und Sohnes eine Theilung (divisio) oder Trennung (separatio) der Substanz nicht vor sich gehe! Der Sohn ist die ganze göttliche Substanz, aber als abgeleitet (derivatio *totius*), und insofern ist er eine portio. Der Ausdruck portio scheint mehr im Sinne von partitio [1]), Abtheilung, gebraucht und in engster Verbindung mit derivatio dahin verstanden werden zu müssen, daß das abgeleitete, secundäre, das zu- und mitgetheilte göttliche Wesen gegenüber der alles, auch diesen Abfluß in sich schließenden Quelle in dem Verhältniß des Theiles zum Ganzen vorgestellt wird. Diese sinnliche Vorstellung war sehr geeignet, die von den Monarchianern behauptete Identität des Vaters und Sohnes zurückzuweisen, indem sie einen Unterschied beider anschaulich machte, ohne die Wesenseinheit zu verletzen. Denn das war ja gerade die eigentliche Stärke des (patripassianischen) Monarchianismus, die Behauptung der Wesensuntheilbarkeit, der Schluß: wenn Christus wesentlich Gott, so ist zwischen ihm und dem Vater kein Unterschied. Jener Vorstellung liegt das von Tertullian oft gebrauchte Bild von der Sonne und ihrem Strahl zu Grund, ein Bild, das, mag es nun für sich oder in Verbindung mit den ihm zur Seite gehenden von der Quelle und dem Fluß, der Wurzel und dem Stamm [2]) genommen werden, nicht die Vergleichung des einzelnen Strahls mit der ganzen Sonne, mit der Totalität ihres Lichtes, sondern die des ausgestrahlten Lichtes mit dem in sich seienden enthält. Tertullian, in seiner concreten Redeweise, nennt den Strahl singulariter, den er collective versteht [3]). Der Sinn aber ist klar. Die Sonne als

1) So Le Nourry dissert. in Tertull. Apologet. Art. VII. Tertull. opp. ed. Oehler, Tom. III. p. 204.

2) Adv. Prax. c. 8. c. 13. c. 22.

3) Apolog. c. 21. Vom Logos sagt Tertullian an dieser bemerkenswerthen Stelle: Hunc ex Deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum *ex unitate substantiae.* Nam et Deus spiritus (d. h. Gott, aus welchem der Logos = ratio = νοῦς = spi-

Strahl ist von ihr als immanentes Licht wesentlich und quantitativ so wenig als der Fluß von der Quelle verschieden: es ist dieselbe Substanz, aber eine verschiedene Weise ihrer Existenz, indem sie einmal absolut, aus und durch sich, sodann relativ und abgeleitet, aus und durch ein anderes existirt. Das trifft also ganz mit der beständigen Lehre Tertullians von der Untheilbarkeit der göttlichen Substanz und der substantiellen Einheit des Vaters und Sohnes zusammen. Sollte die obige Stelle, in der vom Sohne gesagt ist, er sei die derivatio totius substantiae, welche der Vater ist, einen andern Sinn haben? Dieser Ausdruck ist vielmehr eine Bestätigung dieses Sinnes; er gibt den abstracten Begriff, anstatt des sinnlichen Bildes. Sollte dieser Gedanke durch den Beisatz: et portio alterirt sein? Es ist dies kaum glaublich [1]). Er wäre aber in der That wesentlich modificirt, ja wesentlich zerstört, wenn portio in dem quantitativen Sinne: ein Theil, genommen werden müßte. Dann würde Tertullian den Unterschied des Sohnes vom Vater in einem doppelten erblicken: einmal darin, daß er die göttliche Substanz nicht in primitiver, sondern in abgeleiteter Weise darstellt, sodann darin, daß er sie nur partiell in sich schließt. Ja es wäre dann gar nicht mehr wahr, was er doch ausdrücklich sagt, daß der Sohn derivatio *totius* (sc. substantiae, quae est pater) sei. Ich glaube nicht, daß außer dem gemeinen Sprachgebrauch des Wortes portio irgend ein haltbarer Grund für diese Erklärung gefunden werden kann. Sollte Tertullian nicht

ritus — ist an sich selbst Geist, er ist eine geistige Substanz). Et cum *radius ex sole* porrigitur, *portio ex summa;* sed sol erit in radio, quia solis est radius, *nec separatur substantia sed extenditur.* Ita de spiritu spiritus et de deo deus ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris: ita et quod de Deo profectum est, deus est et dei filius et unus (Deus) ambo. Ita et de spiritu spiritus et de deo deus modulo alternum numerum, gradu non statu fecit, et a matrice non recessit, sed excessit. Vgl. adv. Prax. c. 8.

1) Vgl. adv. Prax. c. 26.

von diesem Sprachgebrauche abgewichen sein, sollte hier nicht einer seiner vielen Barbarismen vorliegen? [1]) Der Beisatz: der Vater ist größer als ich — kann nicht als ein solcher Grund gelten; denn wiewohl diese Bibelstelle nicht auf den Sohn Gottes als Menschen [2]) angewendet, sondern von ihm nach seinem vorzeitlichen Sein gebraucht ist, so erklärt Tertullian doch in so bestimmter Weise die Unterordnung des Sohnes als außerhalb des Wesens in einem andern Momente begründet, daß eben diese Stelle vielmehr einen neuen Beweis für die obige Auffassung des ganzen Passus liefert [3]). Es ist die hypostatische Unterordnung des Sohnes gemeint [4]). Ebenso, wenn Tertullian den Vater als unsichtbar, den Sohn als sichtbar bezeichnet [5]), bezieht er diesen Unterschied wiederum nicht auf das Wesen, sondern auf den hypostatischen Charakter; der Sohn, weil er der gezeugte ist, kann geschickt werden, kann erscheinen, er ist visibilis pro modulo derivationis (suae [6]).

Wiewohl aber aus all diesem klar hervorgeht, daß diejenigen (darunter namentlich Petavius) dem Tertullian Unrecht thun, welche seine Lehre als arianisch bezeichnen, so kann auf der andern Seite nicht in Abrede gezogen werden, daß er den nicänischen Standpunkt, wie oft er ihm in lichtvollen Wendungen und Ausdrücken nahe kommt, doch im Ganzen nicht erreicht und behauptet. Er ergeht sich in den Propyläen des nicänischen Gebäudes, mit fester Hand pochend an die eherne Thüre, ob sie sich nicht aufthun möchte. Was aber den Stand-

1) Nourry l. c.

2) Auf diesen geht vielmehr das folgende: A quo et minoratus canitur in psalmo (8, 6): modicum quid citra angelos; cf. c. 12 u. c. 16.

3) Er sagt: Sic et pater alius a filio, dum filio major, *dum alius qui generat, alius qui generatur, dum alius qui mittit, alius qui mittitur, dum alius qui facit, alius per quem fit.*

4) In welchem Sinne die Johanneische Stelle auch von nachnicänischen Vätern zuweilen erklärt wird, z. B. von Hilar. Tract. in Psm. 118. §. 17.

5) Adv. Marc. II, 27.

6) Adv. Prax. c. 14.

punkt des unmittelbaren Bewußtseins betrifft, so geschähe ihm das schwerste Unrecht, wollte man behaupten, er schwebe unentschieden zwischen dem nicänischen Glauben und der arianischen Häresie.

Wir führen den Beweis für unsre Behauptung aus einer Stelle seiner Schrift gegen den Hermogenes, wo er im Gedränge mit einem für die Ewigkeit der Materie geführten Argument seiner Anschauung von der Unterordnung des Sohnes unter den Vater die weiteste Ausdehnung gibt. Nach Hermogenes gehört es zum Begriff oder Wesen Gottes, daß er Herr ist; er kann aber nur Herr sein, wenn er über etwas herrscht. Es muß also ein Gegenstand seiner Herrschaft immer da gewesen sein. Dieser Gegenstand ist nicht die Welt, wohl aber die Materie, die daher nothwendig gleich ewig mit Gott ist. „Gott war nicht immer Herr (dominus), antwortet Tertullian [1]); denn Herr bezeichnet nicht eine wesentliche und nothwendige, daher immer ihm beiwohnende Eigenschaft, sondern etwas Accessorisches, die Bethätigung seiner Macht, die gewissermaßen zufällig, weil durch das Dasein der Dinge, über die sie sich erstreckt, bedingt ist. Gott ist (und heißt) Vater und Richter, aber er ist beides nicht immer, wie er immer Gott ist; erst mit dem Eintreten des Vergehens konnte er Richter, erst mit dem Dasein eines Sohnes Vater sein. Es war aber eine Zeit, wo beide nicht waren, sondern erst in Aussicht standen, und daher war auch Gott nicht von jeher wirklich Vater, sondern er stand nur im Begriff, es zu werden, er war es nur potentiell“ [2]). Herr der endlichen Dinge ist Gott nach

1) Adv. Hermog. c. 3: Dei nomen dicimus semper fuisse apud semetipsum et in semetipso, dominum vero non semper. Diversa enim utriusque conditio. Deus *substantiae* ipsius nomen, i. e. divinitatis, dominus vero non substantiae, sed *potestatis*. Substantiam *semper* fuisse cum suo nomine, quod est deus; *postea* dominus, *accedentis* scilicet rei mentio. Nam ex quo esse coeperunt in quae potestas domini ageret, ex illo per accessionem potestatis et factus et dictus est dominus.

2) Das Spätere wird zeigen, daß dies der Sinn der Worte ist: Nam

Tertullian erst durch sie gleichsam geworden; oder da doch die Dinge nicht durch sich selbst sind, sondern von Gott geschaffen werden, so ist Gott nicht von jeher Herr *actu*, aber in seinem Willen, kraft dessen die Dinge in's Dasein treten, d. h. potentiell ist er es allerdings von jeher. In ähnlicher Weise urtheilt er nun auch von Gott Vater und dem Sohne: Gott war nicht immer Vater, weil der Sohn nicht immer war, sondern er ist dies erst, seitdem der Sohn ist. Es scheint sonach Tertullian das Verhältniß des Vaters zum Sohne dem Verhältnisse Gottes zur Welt völlig zu parallelisiren, in der That aber stellt er es vielmehr schlechthin über dieses, indem er es gleichsam als Hebel gebraucht, um die Materie des Hermogenes von dem Standorte ihres ewigen bei Gott Seins herabzustürzen, und diese erhabene Stelle der *σοφία θεοῦ*, der sie gebührt, einzuräumen. Wenn, sagt er, Gott eine Materie brauchte, um die Dinge daraus zu schaffen, wie Hermogenes meint, so hatte Gott eine weit erhabenere und tauglichere, nämlich seine Weisheit; denn sie allein kennt den Sinn des Herrn [1]) ... Ihrer konnte Gott bedürftig sein; denn er bedarf nur seiner, nicht eines andern [2]). Sobald er daher sie als nothwendig erkannte zur Schöpfung der Welt, gründet und zeugt er sie in sich selber (Proverb. 8, 22). So möge Hermogenes erkennen, wie selbst die göttliche Weisheit geboren und geschaffen (nata et condita) heißt, damit außer

nec pater potuit esse ante filium, nec judex ante delictum. Fuit autem tempus, cum ei delictum et filius non fuit quod judicem et qui patrem dominum faceret. Sic et dominus non ante ea quorum dominus existeret, sed dominus tantum *futurus* quandoque, sicut pater per filium, sicut judex per delictum, ita et dominus per ea, quae sibi *servitura* fecisset.

1) Adv. Hermog. c. 18.

2) Quis non hanc potius omnium fontem et originem commendet? materiam vero (vere) materiarum, non fini subditam (cf. c. 7 et 11), non statu diversam, non motu inquietam, non habitu informem, sed insitam et propriam et compositam et decoram, *quali deus potuit eguisse, sui magis quam alieni egens.* l. c.

(praeter) dem alleinigen Gotte nichts als ungezeugt und ungeschaffen (innatum et inconditum) anerkannt werde. Denn wenn was Gott inwesentlich, was aus und in ihm selbst ist, nicht ohne Anfang ist, seine Weisheit nämlich, die der Bewegung Gottes zur Weltschöpfung ihr Dasein (d. h. außer Gott, für-sich-sein) verdankt, so kann noch viel weniger etwas außer (extra) Gott (wie die Materie) anfangslos (ewig) sein.

Zwei Punkte sind es in dieser Darstellung, die auffällig erscheinen: 1) Die zeitliche Zeugung der Weisheit oder des Wortes (Sohnes) im Momente der Weltschöpfung; 2) das Bekenntniß des Einen Gottes vor und außer dem Sohn und Geiste. Es wird sich aus der folgenden Entwicklung ergeben, daß die zeitliche Zeugung nur das Complement der ewigen ist, und daß nur insofern Gott allein ungezeugt und ungeschaffen heißt, als der Sohn durch die zeitliche Zeugung aus Gott herausgetreten ist. Hier liegt die Eigenthümlichkeit, aber auch die Unvollkommenheit der Tertullianischen Trinitätslehre zu Tag. Wir müssen sie genauer erheben, indem wir auf ihre Fundamente zurückgehen.

Diese sind ganz dieselben, wie bei den Apologeten. „Am Anfang, sagt Tertullian [1]), war Gott allein, sich selbst Welt, Ort und Alles; er war allein, inwiefern nichts außer ihm war (nihil aliud extrinsecus praeter illum). Und doch war er auch damals nicht allein; denn er hatte bei sich seine Vernunft (ratio), die er in sich selbst hatte [2]). Sie ist zuerst in ihm, und durch sie erst kommt alles von ihm. Diese Vernunft ist sein Sinn (sensus), d. h. wohl sein Sinnen, sein Denken. Die Griechen nennen sie λόγος, ein Wort, das auch so viel als

1) Adv. Prax. c. 5.

2) Daß dies nicht in dem eigenschaftlichen Sinne gemeint sei, ist unzweifelhaft. Wie abgeschmackt wäre doch die ausdrückliche Bemerkung, daß Gott gleich von vorneherein vernünftig gewesen! Abgeschmackt auf dem theistischen Standpunkte, den die Väter einnehmen. Denn hier können sie nichts wissen wollen von einem Natur-, einem dunkeln Grunde in Gott.

Rede (sermo) bedeutet, und auf Grund dieser einfachsten Auslegung ist es bei uns (Lateinern) üblich geworden zu sagen: das Wort (sermo) sei am Anfang bei Gott gewesen, während vielmehr die Vernunft (ratio) älter ist; denn Gott war nicht gleich vom Anfange sermonalis [1]) (redend), wohl aber rationalis (denkend) schon vor dem Anfang (der Dinge), und auch die in vernünftigem Inhalte bestehende Rede erweist diesen (den Gedanken) als die ihr vorausgehende Substanz. Doch das macht keinen wesentlichen Unterschied. Denn auch da, als Gott sein (weltschaffendes) Wort noch nicht ausgesandt hatte, hatte er es schon mit und in seiner ratio innerhalb seiner selbst still bei sich denkend und ordnend, was er sofort laut aussprechen wollte (bei der Schöpfung [2])". In ähnlicher Weise verhalte es sich beim Menschen; denn er ist Ebenbild Gottes [3]). Der Mensch ist lebendiger Geist dadurch daß er denkt, empfindet; alles Denken ist aber ein Sprechen, alles Sprechen ein Denken. Der Logos als Einheit von Gedanke und Wort ist der Andere, mit welchem sich das Ich vermittelt, indem es sich als Geist erweist [4]). Diese Unterscheidung des Ich von seinem Logos,

1) Die Verwandtschaft mit der gnostischen Vorstellung der Sige ist augenscheinlich. Vgl. ob. S. 113.

2) Nam etsi deus nondum sermonem suum miserat, proinde eum cum ipsa et in ipsa ratione intra semet ipsum habebat, tacite cogitando et disponendo secum, quae per sermonem mox erat dicturus.

3) Die Ebenbildlichkeit faßt Tertullian freilich als eine substantielle: a rationali artifice non tantum factus, sed etiam *ex substantia ipsius animatus* (homo). Er will übrigens doch nur eine Analogie ziehen (quodammodo), keine Gleichung (quanto *plenius* hoc agitur in Deo etc.).

4) Tertullians eben nicht sehr klare Worte lauten: Vide, cum tacitus tecum ipse congrederis ratione, hoc ipsum agi intra te, occurrente ea tibi cum sermone ad omnem cogitatis tui motum, ad omnem sensus tui pulsum. Quodcunque cogitaveris, sermo est; quodcunque senseris, ratio est. Loquaris illud in animo necesse est, et dum loqueris, conlocutorem pateris sermonem, in quo inest haec ipsa ratio, qua cum eo cogitans loquaris, per quem loquens cogitas. *Ita secundus quodammodo in te est sermo, per quem loqueris cogitando, et per quem cogitas loquendo: ipse sermo alius est.*

die im Menschen nur quodammodo stattfindet, hat ihre volle Wahrheit in Gott (plenius hoc agitur in Deo); ist sie dort eine blos ideelle, so ist sie hier eine reelle (cap. 7); der göttliche Logos (ratio et sermo) ist keine bloße Eigenschaft in Gott, sondern wirkliche Person, zunächst (als ratio) zwar blos potentiell, so lange er noch in Gott ist [1]), sofort aber, aus Gott herausgesetzt als weltschöpferisches Wort, auch actuelle Person [2]). Die ewige Zeugung des Logos vollendet sich in seiner vorweltlichen Geburt [3]); kraft jener ist er die göttliche ratio, kraft dieser der göttliche sermo. Er ist aber persönliches Princip und actuelle Person nicht allein durch die That des Vaters, sondern auch durch seine eigene That; der Logos ist von Gott unterschieden nicht allein kraft einer immanenten in Gott bleibenden Thätigkeit, sondern auch kraft einer transeunten, weltschöpferischen Thätigkeit. Der Logos ergreift und erweist sich als selbständiges Princip, insofern er die Welt denkt, oder Gott sie mit ihm und durch ihn denkt; er erweist sich als Person, sofern er das Universum, das er bei sich gedacht und in der Idee entworfen, in Wirklichkeit setzt, in seinen Wesenheiten, Gattungen und Arten äußerlich erkennbar hervorruft [4]).

---

1) Possum itaque non temere praestruxisse et tunc Deum *ante universitatis constitutionem* solum non fuisse, habentem in semetipso proinde rationem et in ratione sermonem, *quem secundum a se faceret agitando intra se.* l. c.

2) Adv. Prax. c. 6: Haec vis et haec divini sensus dispositio apud scripturas etiam in sophiae nomine ostenditur. Quid enim sapientius ratione Dei sive sermone? Itaque sophiam quoque exaudi, ut *secundam personam conditam:* primo Dominus creavit me etc. Prov. 8, 22 seqq. Dehinc *adsistentem eam ipsa separatione cognosce.* Cum pararet, inquit, coelum, aderam illi simul etc.

3) Cap. 7: Tunc igitur etiam ipse sermo speciem et ornatum sumit, sonum et vocem, cum dicit Deus: fiat lux. Haec est *nativitas perfecta sermonis*, dum ex deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine sophiae . . . dehinc generatus ad effectum.

4) Cap. 6: Nam ut primum deus voluit ea, quae cum sophiae ratione et sermone disposuerat intra se, in substantias et species suas edere, ipsum primum protulit sermonem, habentem in se individuas suas rationem et sophiam, *ut per ipsum fierent universa, per quem erant cogitata atque disposita*, immo et facta jam, quantum in dei sensu. Hoc enim eis deerat, ut coram quoque in suis speciebus atque substantiis cognoscerentur et tenerentur.

Nach Tertullian ist es also nicht eine rein immanente Thätigkeit, reines sich Wissen und Wollen Gottes, wodurch er in seiner Unterschiedlichkeit sich darstellt; es ist vielmehr das Denken und Wollen eines andern, der Welt, worin diese Unterschiedlichkeit, die in jenem wohl wurzeln mag, erst vollkommen ausgeboren wird. Ebendeßhalb vermochte er auch — denn eine pantheistische Vermischung Gottes mit der Welt, wodurch es allein vermieden werden konnte, lag ihm unendlich ferne — die Zeugung des Logos nicht als Einen und zwar schlechthin ewigen Act zu fassen, sondern sie zerfiel ihm in zwei, wovon der letzte mit der Entstehung der Welt und Zeit unmittelbar zusammenhängt. Die weitere Folge war, daß er den Begriff der Zeugung in seiner Reinheit, in seinem absoluten Unterschiede von dem der Schöpfung nicht erreichte. Endlich aber mußte ihm insoweit, als er sich den Logos und Sohn Gottes gewissermaßen außer Gott an die Welt hingegeben und geschaffen (conditus) dachte, die singuläre Person des Vaters als der allein wahre Gott gelten. Indessen darf nicht vergessen werden, daß die göttliche Oekonomie nach ihm nicht blos eine äußere, sondern auch eine innere Seite hat, daß also der Logos oder Sohn und der Geist unabhängig von ihren Beziehungen zur Welt als selbständige göttliche Principien sich verhalten, eine Unterschiedlichkeit von Ewigkeit her in Gott besteht und folglich nicht gesagt werden kann, die singuläre Person des Vaters sei der allein wahre Gott. Allein andererseits steht nicht minder fest, daß nach Tertullian die Unterscheidung des Sohnes vom Vater und des Geistes von beiden als eigentlicher Personen durch das Heraustreten derselben aus Gott und durch ihre Beziehung zur Welt erst complet wird. Dieses ihr außer Gott und an die

Welt hingegebensein aber ist vorübergehend. Wenn der göttliche Weltplan erfüllt, wenn die Welt vorübergegangen ist, so wird der Sohn in Gott zurücktreten, und Gott wird, was er am Anfange war (c. 5.), am Ende wieder sein: alles in allem [1]). So bringt Tertullian die göttliche Trinität mit der Monarchie in Einklang [2]): die ungetheilte göttliche Natur und die absolute Herrschaft geht auf den Sohn über und von ihm an den Vater zurück.

Auch den Begriff der Person, obwohl die speculativen Elemente dazu in der obigen Theorie vom göttlichen Logos bereit liegen, faßte Tertullian in auffallend sinnlicher Weise. „Das Wort Gottes, sagt er, ist kein leerer Schall, es ist ein substantielles Wort; denn wie sollte, was von der absoluten Substanz kommt, und was selbst so große Substanzen hervorgebracht hat — fecit enim et *ipse*, quae facta sunt *per* illum — substanzlos sein? Dieses Wort ist der Sohn Gottes, von dem gesagt ist (Phil. 2, 6): in *effigie* dei constitutus, non rapinam existimavit, esse se aequalem deo. Also eine Gestalt (μορφή) hat er, die Gestalt Gottes, aber seine eigene Gestalt. Denn

1) Ich muß die ganze merkwürdige Stelle hersetzen adv. Prax. c. 4: Ceterum qui filium non aliunde deduco, sed de substantia patris, nihil facientem sine patris voluntate, omnem a patre consecutum potestatem, quomodo possum de fide destruere *monarchiam*, *quam a patre filio traditam in filio servo?* Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia spiritum non aliunde puto quam a patre per filium. Vide ergo ne tu potius monarchiam destruas, qui dispositionem et dispensationem, (οἰκονομίαν) ejus evertis *in tot nominibus constitutam in quot deus voluit.* Adeo autem manet in suo statu (monarchia), *licet trinitas inferatur*, ut etiam restitui habeat (forsan: restituatur?) patri a filio, siquidem apostolus scribit de *ultimo fine*: cum tradiderit regnum deo et patri (1 Cor. 15, 24). Oportet enim *eum* regnare usque dum ponat inimicos ejus *deus* sub pedes ipsius (Psl. 110, 1). Cum autem subjecta erunt illi omnia absque eo qui ei subjecit omnia, tunc et ipse subjicietur illi qui ei subjecit omnia, *ut sit deus omnia in omnibus.*

2) Videmus igitur non obesse monarchiae filium, etsi *hodie* apud filium est, quia et in suo statu est apud filium, et cum suo statu restituetur patri a filio.

wer wollte läugnen, daß Gott ein Körper ist, obwohl er Geist ist? Denn Geist ist ein Körper seiner Art in eigener Gestalt. So haben auch die unsichtbaren Wesen bei Gott Körper und Gestalt, durch welche sie Gott allein sichtbar sind; um wie viel mehr muß dem, der aus der Substanz Gottes ausgeflossen ist, Substanz zukommen? Quaecunque ergo, schließt Tertullian [1]), substantia sermonis fuit, illam dico *personam*, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundum a patre defendo." Den Ausdruck Körper gebraucht Tertullian also im Sinne von Substanz, und so konnte er allerdings sagen, auch der Geist sei ein Körper. Die bestimmte Substanz, die Substanz in ihrer Abgränzung (effigies), wodurch sie sich in ihrer Besonderheit gegenüber von andern hinstellt, heißt ihm (wo von geistigthätiger Individualität die Rede s. d. vorh. Anm.) Person. Die Frage des Praxeas: .ergo das aliquam substantiam esse sermonem, *spiritu et sophiae traditione constructam?* beantwortet er mit einem reinen Ja! Der Logos ist ihm ein eigenes Wesen — res et persona quaedam — und er ist ihm dieses per substantiae *proprietatem*, nicht als ob er eine andere Substanz hätte als die göttliche, die der Vater hat, sondern sofern er sie in seiner eigenen Weise hat (cap. 7), daher er ihn sonst auch im Vergleich mit dem Vater modulo alium nennt.

Das sind, man kann es nicht läugnen, sehr sinnliche Vorstellungen und dem reinen Glaubensinhalte wenig angemessen. Aber man würde weit fehl gehen, wollte man Tertullians Standpunct ausschließlich darnach beurtheilen. Man hat sie vielmehr lediglich für das anzusehen, was sie sind, mangelhafte Versuche, den Glaubensinhalt denkend zu vermitteln und speculativ zu begründen. Tertullian legt ihnen selbst nur diesen, keinen absoluten Werth bei, und er ist sich wohl bewußt, daß sie dem reinen Inhalte des Glaubens nicht völlig angemessen und nicht ent-

1) Adv. Prax. c. 7. C. 21 nennt er das Wort Gottes: spiritum de spiritu u. c. 26 fügt er bei: spiritum intelligimus in nomine sermonis, ita et sermonem quoque agnoscimus in nomine spiritus. Nam et spiritus substantia est sermonis, et sermo operatio spiritus, et duo unum sunt.

fernt geeignet sind, die Tiefe desselben zu ergründen. Die vorhin angeführte Einheitslehre ist, wie man gesehen hat, völlig monarchianisch. Und doch ist Tertullian der Antipode der Monarchianer. Sie drückt seinen Gedanken nur sehr unvollkommen aus. Wir haben gesehen, wie Tertullian anderwärts die göttlichen Personen, auch die des Vaters, aus dem Einen göttlichen Wesen hervorgehen läßt. Daraus folgt unwidersprechlich, daß er nicht den Vater ausschließlich als den Einen, allein wahren Gott erkennt, weder im arianischen Sinne noch in dem des gewöhnlich sog. Monarchianismus. Darin geht er so weit, daß er die numerische Einheit Gottes zu bestreiten scheint. Ego et pater *unum* sumus, sage der Herr, nicht: *unus* sumus [1])... Ego et pater unum sumus ad *substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem* (dictum est) [2]). Hier könnte es scheinen, daß er tritheistisch lehre, wie er dort monarchianisch sich ausdrückt. Die Erklärung liegt nahe. Geht er von der Wesensgleichheit des Sohnes aus, so bringt er die reine Einheit Gottes nicht heraus, sondern bleibt eben im Unterschiede stecken; geht er von der Einheit, von dem strengen Begriffe der göttlichen Monarchie aus, so bringt er es nicht zur Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, sondern bleibt im Subordinatianismus stecken. Wo immer aber er außerhalb seiner speculativen Theorien auf dem Standpunkt des unmittelbaren Glaubens und der nächsten Reflexion über ihn sich bewegt, da hält er die Einheit Gottes und die wesentliche Gottheit Christi im strictesten Sinne fest. „Wenn Christus von sich selbst sagt, daß er im Namen des Vaters gekommen Joh. 5, 43, daß er seinen (des Vaters Namen) den Menschen geoffenbart Joh. 17, 6, so braucht man nur zu wissen, welches der Name des Vaters ist, um auch den des Sohnes zu wissen. Der Name des Vaters ist aber: deus omnipotens, dominus virtutum, rex Israel, qui est (Jehovah). Nun sagt Christus selber: alles

1) Adv. Prax. c. 22.
2) Adv. Prax. c. 25.

was des Vaters ist, ist auch mein: cur non et nomina?“ [1]) Ausdrücklich setzt er Vater und Sohn gleich (aequat et jungit [2]), ausdrücklich sagt er, daß der Sohn nicht geringer (minor) als der Vater sei [3]). Er gebraucht den Ausdruck trinitas [4]) sehr häufig und erklärt ihn einmal mit den Worten: sive tres personae *unius* divinitatis, pater et filius et spiritus sanctus [5]). Eins sind sie in der Gottheit, weil Sohn und Geist der göttlichen Substanz des Vaters theilhaftig (consortes) [6]), und ohne Theilung und Trennung in ihr mit einander verbunden sind [7]). Der Vater bringt den Sohn hervor wie die Wurzel den Stamm, wie die Quelle den Strom, wie die Sonne den Strahl. Es ist dasselbe Wesen in zweifacher Weise, als aus sich entspringend und ein anderes producirend (Vater), und als entsprungen und producirt (Sohn), und beide sind unzertrennlich Eins [8]). „Da aber das, was aus Einem hervorgeht, nicht dieses, sondern ein Anderes von ihm ist (secundum ejus, de quo prodit), so sind es zwei, und wenn ein drittes hinzukommt, so sind es drei. Der Dritte von dem Vater und Sohn ab ist aber der Geist: wie die Frucht das dritte Glied ist von der Wurzel an, und der Ablauf oder Auslauf des Flusses (rivus ex flumine) das dritte von der Quelle, und das Lichtbild des Strahls (apex ex radio) das dritte von der Sonne aus; aber sie sind nicht ab- oder losgerissen von ihrem Mutterschooß.

1) Ibid. c. 17.
2) Ibid. c. 22. c. 7. de resurr. carn. c. 6.
3) Adv. Marc. IV. 25.
4) Zuerst, meint Semler (Tertull. opp. vol. II. p. 205. not. 80. ad c. 8 adv. Prax.), was nicht ganz richtig ist, da schon Theophilus, wiewohl nicht in strict theologischem Sinne, sich des Ausdrucks τριας bediente.
5) De pudic. c. 21.
6) Adv. Prax. c. 3.
7) L. c. c. 9.
8) L. c. c. 8: Nec dubitaverim filium dicere et radicis fruticem, et fontis fluvium, et solis radium; *quia omnis origo parens* est, et *omne quod ex origine* profertur, *progenies* est: *multo magis* sermo dei, qui etiam proprie nomen filii accepit; nec frutex tamen a radice, nec fluvius a fonte, nec radius a sole discernitur, sicut nec a deo sermo.

Ita — schließt Tertullian — trinitas per consertos et connexos gradus a patre *decurrens*, et monarchiae nihil obstrepit et *οἰκονομίας* statum protegit" [1]). Diese verbundenen, in einander verschlungenen Stufen der Gottheit sind insofern absteigende, als Gott durch sie an die Welt heran und in sie hereintritt, in dieser seiner Selbstausdehnung die Welt gleichsam unmittelbar berührt.

2. Novatian.

In seiner Erklärung der Glaubensregel (s. ob. S. 91. A.) spricht er sich in den verschiedensten Wendungen, unter Benutzung einzelner Schriftstellen, für die Gottheit Christi sehr nachdrücklich aus. „War Christus nur ein Mensch, wie konnte er sagen: ich bin von Gott ausgegangen und gekommen (Joh. 8, 42; 16, 28)? da es gewiß ist, daß der Mensch nicht aus Gott hervorgegangen, sondern von ihm gemacht ist. Wie also der Mensch nicht aus Gott hervorgegangen, so ist das Wort Gottes hervorgegangen... Deus ergo, fügt er dann bei, processit ex Deo, dum qui processit sermo, deus est, qui processit ex deo" [2]). Der scharfe Gegensatz zwischen dem Hervorgehen aus Gott und dem Geschaffensein durch Gott, den Novatian hier aufstellt, ist bemerkenswerth. Um die Gottheit Christi zu beweisen, hebt er ferner seine substantielle Einheit mit dem Vater unter Berufung auf Joh. 10, 30 hervor [3]). Denselben Ausspruch: ego et pater unum sumus, führt er später allerdings auch als Beleg für die moralische Einheit des Vaters und Sohnes an [4]), weßhalb ihm Petavius vorwirft,

1) Adv. Prax. c. 8. Vgl. c. 25: Connexus patris in filio et filii in paracleto tres efficit cohaerentes, alterum ex altero, qui tres unum sunt.

2) De trinit. c. 15 (ed. Pamel. c. 23). Ich benutze den Text des Gallandius (Biblioth. tom. III. p. 287 seqq).

3) Si homo tantummodo Christus; quid est, quod ait: ego et pater unum sumus? Quomodo enim ego et pater unum sumus, si non et deus est et filius, qui idcirco unum potest dici, dum ex ipso est, et dum filius ejus est, et dum ex ipso nascitur, et dum ex ipso processisse reperitur, per quod et deus est. L. c.

4) Cap. 27 (al. 22): Unum autem quod ait (Jo. 10, 30), ad concordiam et eandem sententiam et ad ipsam charitatis societatem pertinet,

er erkläre jenes Wort des Herrn Ariano *pene* more. Ganz mit Unrecht; denn Novatian erklärt dieß Wort nicht ausschließend in dem zuletzt angeführten Sinne, wie die unmittelbar vorher angezogene Stelle beweist; ja er läßt in der fraglichen Stelle selber der moralischen Einheit zwischen Vater und Sohn die physische oder substantielle auf dem Fuße folgen [1]). Oder sollte man nur allein die letztere behaupten und von einer moralischen Einheit auf dem Standpuncte des Dogmas nicht reden können? Ganz im Gegentheil! in soweit Vater und Sohn wirklich zwei verschiedene Personen sind, in soweit muß auch eine moralische Beziehung derselben zu einander angenommen, und da es göttliche Personen sind, die nur das Vollkommenste wollen und sich nicht widerstreben können, so muß dieß Verhältniß als ein Verhältniß der Einheit oder Uebereinstimmung gefaßt werden. Mit richtigem Tacte hat daher Novatian, wo er gegen die Monarchianer kämpft, die die persönliche Verschiedenheit läugnen und sich dafür besonders auch auf Joh. 10, 30 berufen, diesen Sinn des Ausspruches Christi mit Nachdruck geltend gemacht, während er ihn sonst von der communio substantiae versteht und treffend bemerkt, daß nur Christus allein im Bewußtsein seiner Gottheit eines solchen Ausdruckes sich bedienen konnte [2]). Den Beweis für die Gottheit Christi, insbesondere gegen den Ebionitismus, führt Novatian sehr weitläufig (Cap. 9 seqq.), namentlich aus den Schriftstellen Matth. 18, 20. 10, 33. Joh. 1, 1. 3. 14. 3, 13. 31. 32. 5, 19. 10, 30. 17, 5. 20, 28. Röm. 9, 5. Gal. 1, 1. 12. Col. 1, 16. „Es ist ein großer Irrthum, sagt er, den Heiland des Menschen-

ut merito unum sit pater et filius per concordiam et per amorem et per dilectionem.

1) Et quoniam, fährt er nach obigen Worten (Anm. 4) fort, ex patre est, quidquid illud (ille) est, filius est, manente tamen distinctione, ut non sit pater ille qui filius, quia nec filius ille qui pater est.

2) Cap. 13: Quod si cum nullius hominis haec vox esse possit: ego et pater unum sumus, hanc vocem *de conscientia divinitatis Christus solus edicit.*

geschlechts, den Herrn und Obersten (dominum et principem) der ganzen Welt, dem von seinem Vater alles übergeben, durch den alles geschaffen, eingerichtet, geordnet ist, den Fürsten (principem) aller Engel (vgl. c. 14), dem nur der Vater vorgeht (ante quem nihil praeter patrem) — Ihn einen bloßen Menschen zu nennen und die göttliche Auctorität in diesen Dingen ihm zu versagen" [1]). „So sehr ist Christus Gott, aber als Sohn Gottes aus Gott geboren, daß die meisten Häretiker [2]) seine Gottheit nicht als die des Sohnes, sondern als die des Vaters selbst glaubten erklären zu müssen" [3]), d. h. nicht hoch genug stellen zu können. Andere in derselben Absicht, den Vollbegriff des göttlichen Namens ihm zu vindiciren, hätten seine menschliche Geburt und Wesenheit geläugnet (Doketen). Aber beides sei nicht zu billigen, weder daß man ihn (Christus) lediglich für Gott, noch daß man ihn für Gott selbst oder Gott Vater halte, sondern er sei Gott, aber als Sohn Gottes, und zugleich Mensch, wiefern er den Menschen angenommen [4]). Der Unterschied zwischen Vater und Sohn ist ihm kein rein persönlicher, er läßt ihn in die Gottheit selbst hereinfallen, in der er eine Steigerung (usque adeo deus) und ein summum fastigium annimmt, das nur dem Vater eigen ist. Ein Arianisiren ist das nicht, denn er spricht sich entschieden für die wesentliche und wahrhafte Gottheit Christi aus; sondern es ist nur ein Zurückbleiben hinter dem nicänischen Begriff der Homousie. Für beides finden sich überall die schlagendsten Beweise bei ihm. Der Stelle Phil. 2, 6 ff. gibt er die Wendung: *quamvis*

1) Cap. 11.

2) Die patripassianischen Monarchianer, welche die Mehrzahl und die bei weitem bedeutendste Parthei unter den Monarchianern bildeten.

3) De trinit. c. 23 (al. 18): Qui usque adeo deus, sed qua filius dei natus ex deo, ut plerique illum (ut diximus) haeretici ita deum acceperint, ut non filium sed patrem pronuntiandum putarint.

4) Alii quoque haeretici usque adeo Christi manifestam amplexati sunt divinitatem, ut dixerint illum fuisse sine carne, et totum illi susceptum detraxerint hominem, ne decoquerent in illo divini nominis potestatem, si humanam illi sociassent, ut arbitrabantur, nativitatem etc. l. c.

esset in forma dei, non est rapinam arbitratus aequalem se esse deo, und erklärt sie, nachdem er zuvor bemerkt hatte, daß der Sohn seine Erhabenheit über alle Dinge und seine göttliche Gewalt über alle Creatur von seinem Vater empfangen habe [1]), geradezu dahin: „denn obwohl er (Christus) sich bewußt war, ex deo patre deum se esse, so hat er sich doch nie mit Gott Vater verglichen oder zusammengehalten (comparavit aut contulit) d. h. ihm sich gleichgestellt, eingedenk dessen, daß er aus dem Vater ist, und das was er ist nur besitze, weil der Vater es ihm gegeben." [2]) Vielmehr weiß er sich geringer als den Vater; denn obwohl er Gott ist und Herr, so ist er dieß doch nicht durch sich selbst wie der Vater, sondern durch diesen [3]): kurz es fehlt seinem Wesen, wiewohl es ganz das göttliche ist [4]), der Charakter der Aseität. Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott; aber der Sohn ist unter dem Vater, weil aus ihm. Blos seinem persönlichen Charakter nach? oder auch seinem Wesen nach? auf diese Fragen hat er weder ein entschiedenes Ja — denn er kennt den rein hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater nicht, den er vielmehr stets mit dem wesentlichen zusammenwirft — noch ein entschiedenes Nein — denn er setzt ausdrücklich den Namen des Sohnes dem des Vaters gleich (cap. 22), er macht zwischen Gott und Gott,

1) Cap. 22 (al. 17): hoc ipsum tamen a patre proprio consecutus, ut omnium et deus esset et dominus esset.

2) Er fügt noch bei: Inde denique *et ante carnis assumtionem*, sed et post assumtionem corporis, post ipsum praeterea resurrectionem *omnem* patri in omnibus rebus *obedientiam praestitit* pariter ac praestat. Ex quo probatur *nunquam* arbitratum illum esse rapinam quamdam divinitatem, ut *aequaret se patri deo*, quin immo contra *omni ipsius imperio et voluntati obediens atque subjectus* etiam ut formam servi susciperet, contentus fuit. Vgl. c. 18. 19 (al. 26. 27).

3) Cap. 31: Simul ut hic (filius) *minor* sit, dum in illo esse se scit, habens originem, quia nascitur ... Est ergo deus, sed in hoc ipsum genitus ut esset deus. Est et dominus, sed in hoc ipsum natus ex patre, ut esset dominus.

4) Cap. 22 (al. 17).

inhaltlich genommen, keinen Unterschied, nur ihrem Charakter nach ist ihm die Gottheit des Sohnes eine andere, weil sie eine verliehene ist. „Alles, sagt Novatian [1]), ist nach dem Sohn, weil alles durch ihn ist. Aber wiewohl der Sohn vor allen Dingen ist, so ist er doch nach dem Vater, weil er aus ihm hervorgegangen, und weil der Vater es ist, nach dessen Willen (Befehl) alle Dinge (durch den diesen Willen vollziehenden Sohn [2]) gemacht sind. So geht er als Gott aus Gott hervor und stellt als Sohn die zweite Person (nicht den zweiten Gott) nach dem Vater dar, aber er beraubt nicht den Vater des Seinigen, dessen, daß Er der Eine Gott ist". Nach Maran [3]) würde Novatian sagen: vom Vater unterscheidet sich der Sohn nicht als Gott, sondern als Sohn; es kommt ihm nicht zu, was des Vaters ist als solchen, aber alles was Gottes ist. Und in der That hat diese Erklärung viel für sich, wenn man hinzunimmt, was Novatian erklärend beifügt: „denn wenn er nicht geboren (nicht Sohn) wäre, so würde der ungeborne mit dem ungebornen (Vater), da beide sich völlig gleich, zwei ungeborne, und also zwei Götter darstellen" [4]). Dieselbe Schlußfolgerung knüpft Novatian an die weiteren Prädicate: genitus, sine origine (principium), generans, invisibilis, incomprehensibilis. Hier aber sieht man schon, daß Novatian, indem er persönliche und wesentliche Prädicate promiscue gebraucht, jene erst auf der Stufe des nicänischen Begriffs in aller Schärfe hervortretende

1) Cap. 31: Omnia post ipsum sunt, quia per ipsum sunt. Et merito ipse est ante omnia, sed post patrem, quando per illum facta sunt omnia, qui processit ex eo ex cujus voluntate facta sunt omnia. *Deus* utique procedens ex deo, secundam *personam* efficiens post patrem *qua filius*, sed non eripiens illud *patri*, *quod unus est deus*.

2) Deo praecipiente, ut homo fiat, deus refertur esse, qui hominem fecit. Cap. 18.

3) De divinit. Chr. lib. IV. c. 19. §. 3. p. 518. ap. Galland. Tom. III. praef. p. 17.

4) Si enim natus non fuisset, innatus comparatus cum eo qui esset innatus, *aequatione in utroque ostensa*, duos faceret innatos, et ideo duos faceret deos.

Unterscheidung in der That nicht kennt und nicht macht. Dagegen wird man nicht läugnen können, daß er auf sie hinarbeitet, daß sie ihm vorschwebt, daß er sie durchblicken läßt, daß sein Gedanke mithin ein Vorläufer dieses Begriffes, und nicht seines reinen Gegensatzes, des arianischen Subordinatianismus ist. Dasselbe Verhältniß tritt uns noch in einer andern Form entgegen. Da der Sohn nicht aus sich, wie der Vater, sondern nur durch diesen ist, so gibt Novatian dieser persönlichen Relation die substantielle Deutung, daß der Sohn omnium deus et dominus, d. h. blos in Bezug auf die endlichen Dinge, nicht aber auch nach oben oder vorwärts absolut sei; dieß, und folglich schlechthin absolut, ist nur der Vater; er allein ist anfangslos, unsichtbar, unermeßlich, ewig [1]). Es ist das wesentlich dieselbe Auffassung, der wir bei den Apologeten begegnen, und der später Methodius [2]) u. A. Worte leihen. Würde dieser Gedanke stricte gefaßt, wie er ausgedrückt ist, so müßte er sich in sich selbst auflösen. Wäre der Sohn die absolute Ursache der Welt mit Ausschluß des Vaters, und wäre der Vater das anfangslose, unsichtbare ewige Wesen mit Ausschluß des Sohnes, so wäre keiner von beiden wirklich Gott, was beide nach Novatian doch sein sollen. Aber es ist ja deutlich, daß ungeachtet ihm der Sohn als derjenige gilt, durch den die Welt ist, der Vater gleichwohl institutor et creator omnium von ihm genannt wird; umgekehrt kann der Vater nach ihm nicht im ausschließlichen Besitze jener absoluten Prädicate sein, wenn der Sohn die Ursache der Welt, Schöpfer ist, und wenn zwischen ihm und dem Vater eine communio substantiae, wie er sich ausdrückt, stattfindet. Wenn daher Novatian speciell die Unsichtbarkeit dem Vater zuschreibt und die

1) L. c. Est ergo deus pater omnium institutor, solus originem nesciens, invisibilis, immensus, immortalis, aeternus, unus deus.

2) De creat. §. 8 (Galland. Tom. III. p. 802): *Οὐκοῦν ἀρχή, μετὰ τὴν ἰδίαν ἄναρχον ἀρχὴν τὸν πατέρα, αὐτὸς τῶν ἄλλων γίνεται, δι' ἧς ἅπαντα δημιουργεῖται.*

altest. Theophanieen, ganz wie die frühern Väter, lediglich vom Sohne versteht [1]), so ist dieß auch von ihm nicht in dem ausschließenden Sinne gemeint, sondern nur so wie wir kaum erklärt haben. Nicht als ob wir sagen wollten, Novatian habe diesen Gedanken erfaßt — denn dagegen sprechen seine Worte zu deutlich und das war überhaupt so lange nicht möglich, als ihm der Vater als eine vor und außer dem Sohne für sich seiende Person gilt, von der er sagen konnte: ex quo, quando ipse voluit, sermo filius natus est (c. 31) — sondern es ist der noch unaufgeschlossene Keim der wahren Erkenntniß, die im Verfolg der von ihm und seinen Vorgängern eingeschlagenen Richtung allmählig zur vollen Klarheit und Entschiedenheit sich emporarbeitete.

So ist es auch mit der weitern Bestimmung, daß der Sohn vor allen Dingen sei, weil diese durch ihn seien, daß er aber nach (post) dem Vater sei, weil er aus und durch den Vater sei. Man würde Novatian Unrecht thun, wollte man behaupten, er lehre eben einfach, der Sohn sei zwar vorweltlich und vorzeitlich (προαιώνιος), aber er sei nicht ewig (ἀΐδιος), welches allein der Vater sei. Wie bei Tertullian, so sind es auch bei ihm zwei Momente, welche das eigene Dasein (die Persönlichkeit) des Sohnes bestimmen: die Zeugung und die Geburt, wovon jene ein schlechthin ewiger, diese aber ein vorzeitlicher Act ist. Der Sohn, sofern er vom Vater gezeugt ist, ist immer im Vater, ohne deßhalb ungezeugt und ursprungslos wie der Vater selbst zu sein. Der hat keine Zeit, der vor aller Zeit ist. Wie der Vater als solcher immer ist, so ist nothwendig auch der Sohn immer. Doch geht der Vater ihm gewissermaßen [2]) zeitlich vor, da er ursprungs-

1) Ex quo intelligi potest, quod non pater visus sit, qui nunquam visus est, sed filius, qui et descendere solitus est et videri, quia descenderit. Cap. 18 (al. 26).

2) Quadam ratione, quodammodo, aliquo pacto haben die Ausgaben ohne handschriftlich legitimirt zu sein in den Text gesetzt. Mit vollem Recht. Denn da Novatian ausdrücklich sagt, daß das Immersein des

los ist, der Sohn aber einen Ursprung hat, wie dieser auch unter ihm (minor) ist, eben weil er in ihm (und aus ihm) ist [1]). Dieser also, welcher immer in dem Vater war als von ihm gezeugt, geht sofort (quando pater voluit) aus ihm hervor — wird geboren — und ist nun mit dem Vater (cum patre), da er vorher in ihm war [2]). Von der sinnlichen Anschauung ihres Verhältnisses als zweier Personen aus, ferner von der Logosidee aus, die den Sohn in der Doppelbeziehung als den göttlichen Weltgedanken und als das weltschöpferische Wort Gottes fixirt, ist diese Darstellung die nächst liegende, einfachste und ansprechendste. Nach der gemeinen Ansicht schließen sich Personen aus, sie stehen außer einander und sind mit oder bei einander (coexistent); auf einander bezogen als Vater und Sohn präexistirt der Vater, und der Sohn ist nur wie er in ihm ist, potentiell, gleichzeitig mit ihm. So, potentiell, ist der Sohn von Ewigkeit her im Vater; eigentliche, perfecte, fertige Person aber ist er erst, seit er aus dem Vater herausgetreten, ihm zur Seite steht und als Person sich actu erweist, nämlich als omnium deus et dominus. Das ist Novatians Vorstellung und Ausdruck, womit er aber — was selten

Sohnes und des Vaters als Vater so viel sei als vor aller Zeit und also außerzeitlich sein, so kann die zeitliche Differenz, die er gleichwohl zwischen dem Sein des Sohnes im Vater und dem Sein des Vaters als Vater annimmt, nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur quadam ratione etc. angenommen sein. Es ist eben das Verhältniß der Dependenz gemeint, welches wir uns nur in der Form der Zeit, als ein Verhältniß der Succession, vorstellig machen können.

1) Hier könnte man an einen quantitativen Unterschied denken (wie bei den Apologeten und Tertullian), um so mehr als Novatian vom Sohne sagt: in substantia prolatae a deo *virtutis* (δύναμις λογική) accipitur ... substantia illa divina, cujus nomen est *Verbum*, per quod facta sunt omnia. c. 31. Allein außer dem früher gegen die Auffassung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater als des Theils zum Ganzen im Allgemeinen Bemerkten, kommt hier die ausdrückliche Erklärung Novatians in Betracht, daß der Name des Sohnes (d. h. sein Wesen) ganz der des Vaters sei. Cap. 22 (al. 17).

2) Cap. 31.

beachtet wird, obwohl es von entscheidender Bedeutung ist — das Geheimniß der Geburt des Sohnes weder begriffen, noch angemessen ausgedrückt zu haben glaubt [1]).

Von solchem Standpunkte aus löst er denn auch die Einheitsfrage. Faßte er den Sohn Gottes in dem seiner actuellen Persönlichkeit vorausgehenden Momente des Einwohnens im Vater, so bedurfte sie eigentlich gar keiner Lösung. Denn wiewohl das Sein des Sohnes im Vater kein blos eigenschaftliches, keine bloße Wesensbestimmung Gottes, sondern ein distinctes Sein seines Wortes in ihm ist, so ist es doch auch keine persönliche Existenz neben der des Vaters, sondern erst der Ansatz dazu. Aber als aus Gott herausgetreten, als geboren, als in eigener Existenz neben den Vater tretend, konnte er ein zweiter Gott zu sein scheinen, und dahin lautete auch der Vorwurf, den die Monarchianer der Kirchenlehre machten, wie Novatian ausdrücklich anführt (c. 26. 31). Dieser Vorwurf wird natürlich abgelehnt. Aber wie ist nun die Einheit zu verstehen? Der Sohn ist nach Novatian nicht mit dem Vater unus deus; mit Nachdruck weist er, wie Tertullian, darauf hin, daß Christus gesagt habe: ego et pater *unum* sumus, nicht *unus* sumus, wie die Monarchianer die Stelle mißdeuten (c. 27). Der Vater vielmehr ist für sich der Eine Gott. Das raubt ihm der Sohn nicht, hierein bringt er keine Störung, durch sein Hinzutreten werden es nicht zwei. Denn wiewohl er Gott ist, so ist er es doch nicht aus sich, und ist es nicht wie der Vater mit dem Charakter des Ungezeugtseins u. s. w. [2]). — Auch Novatian löst, wie man sieht, die Frage, die er lösen will, in der That nicht; um zum Ziele zu kommen, mußte er den Sohn seiner Substanz nach in den

1) Cap. 31: Cujus sacrae et divinae nativitatis arcana nec apostolus didicit, nec prophetes comperit, nec angelus scivit, nec creatura cognovit; filio soli nota sunt, qui patris secreta cognovit.

2) Nunc autem quidquid est, non ex se est, quia nec innatus est, sed ex patre est, quia genitus est . . . patri suo originem suam debens *discordiam divinitatis de numero duorum deorum facere non potuit,* qui ex illo, qui est unus deus, originem nascendo contraxit. Cap. 31; vgl. c. 26.

Vater zurücknehmen und mit ihm schlechthin identisch setzen und nur der Existenzweise nach von ihm unterscheiden und zugleich ihm unterordnen. Bis zu dieser Höhe der begrifflichen Erkenntniß kommt er nicht, und zwar darum nicht, weil er den Vater als fertige Person vor und unabhängig vom Sohne zu betrachten gewohnt ist, eine Betrachtung, die nicht mehr bestehen kann, so bald man weiß, daß der Vater nur am Sohne Vater ist, wie der Sohn nur durch den Vater Sohn ist. Auf diesem Standpunkte sagt man: Vater Sohn und Geist sind nicht blos Eins, sie sind auch der Eine Gott (unus et solus deus) [1]), d. h. die schlechthinige Wesensidentität bei personeller Unterordnung begründet die Einheit Gottes. — Daß in jener Betrachtung die Einheitsfrage ihre genügende Lösung nicht finde, erkannte Novatian übrigens selber. Er geht daher weiter. Der Sohn ist Gott im ganzen Umfange des Wortes; weil er aber, wie er sein Wesen von seinem Vater empfangen, keinen andern Namen als den des Vaters trägt [2]), so auch in seinem Wollen und Thun mit dem Vater Eins ist, ihm schlechthin unterthan und gehorsam, so ist in der That nur Ein höchster Wille, eine göttliche Monarchie [3]). Diese persönliche Unterordung bei wesentlicher Einheit begründet den Monotheismus in practischer

1) Das Hinderniß der Erkenntniß, daß der Vater und Sohn (und Geist) der unus deus seien, war der Monarchianismus, seine Ueberspannung dieses Satzes. Sic enim, inquiunt, si unus esse deus promitur, Christus autem deus, ergo, inquiunt, *si pater et Christus est unus deus, Christus pater dicetur.* Novat. de trin. c. 26.

2) *Novat.* de trin. c. 22 (al. 17): Accepit enim *nomen quod est super omne nomen,* quod utique non aliud intelligimus esse quam nomen Dei. Nam cum dei sit solius esse super omnia, consequens est, ut nomen illud super omne, quod est ejus, qui super omnia est, Dei.

3) Cap. 31: Filius autem nihil ex arbitrio suo gerit, nec ex consilio suo facit, nec a se venit, sed imperiis paternis omnibus et praeceptis obedit, ut quamvis probet illum nativitas filium, tamen morigera obedientia adserat illum paternae voluntatis, ex quo est, ministrum: ita dum se patri in omnibus obtemperantem reddit, quamvis sit et deus, *unum tamen deum patrem de obedientia sua ostendit,* ex quo et originem traxit. Vgl. Tertuliian. adv. Prax. c. 3 u. 4.

Hinsicht, und man sieht wohl, wie sehr verschieden diese Begründung von der der spätern Väter ist. Ihren eigentlichen Abschluß findet sie in der Erwägung, daß das außer Gott Sein des Sohnes, seine eigene selbständige Thätigkeit nichts permanentes, ewiges, sondern etwas vorübergehendes ist, indem der Sohn am Ende aller Dinge alles wieder an den Vater zurückgibt, wie er an deren Anfang alles von ihm empfangen hat [1]).

Novatians Darstellung ist dadurch bemerkenswerth, daß sie das gemeine Verständniß des Trinitätsglaubens im Gegensatze zu der monarchianischen Auffassung summarisch documentirt. Die dialectischen und speculativen Momente, die er einstreut, um den monarchianischen Vorwurf abzuwehren, als ob die Einheit Gottes bei der gemeinen Auffassung nicht bestehen könnte, so kurz sie auch gefaßt sind, weisen doch sämmtliche Puncte nach, in deren weiterm Verfolg die spätere Zeit das tiefere Verständniß der göttlichen Trinität gewonnen hat. Beide haben an dem Inhalt und Ausdruck des kirchlichen Symbolums oder der Glaubensregel ihre substantielle Wahrheit; es findet nur ein formeller Fortschritt, beziehungsweise eine formelle Unzulänglichkeit statt. Erst in der spätern Auffassung erscheint der Glaubensinhalt gänzlich durchdacht, erst in ihr ist er ganz verstanden. Hält man den Vater

1) Cap. 31: Cujus (filii) sic divinitas traditur, ut non aut dissonantia aut inaequalitate divinitatis duos deos reddidisse videatur. Subjectis enim ei quasi filio omnibus rebus a patre, dum ipse (1 Cor. 15, 28) cum his quae illi subjecta sunt, patri suo subjicitur, patris quidem sui filius probatur, ceterorum autem et dominus et deus esse reperitur. *Ex quo dum huic qui est deus omnia substrata traduntur*, et cuncta sibi subjecta filius accepta refert patri, totam divinitatis auctoritatem rursus patri remittit, *unus deus ostenditur verus et aeternus pater*, a quo solo haec divinitatis vis emissa, etiam in filium tradita et directa rursum per substantiae communionem ad patrem revolvitur. Deus quidem ostenditur filius cui divinitas tradita et porrecta conspicitur, et tamen nihilominus *unus deus pater* probatur, *dum gradatim reciproco meatu illa majestas atque divinitas ad patrem* qui *dederat eam rursum ab illo ipso filio missa revertitur et retorquetur.*

für den einen Gott, daneben aber auch die Gottheit Christi, seines Sohnes fest; so ist das alles wahr, denn es ist nur ein Gott und Christus ist als Sohn Gottes wirklicher und wahrer Gott. Aber diese Wahrheit des Glaubens ist so noch nicht völlig durchleuchtet vom Denken, er ist noch nicht zum durchdachten Verständniß erhoben. Eben weil nur Ein Gott ist, so kann man den Sohn, sofern er als wahrer Gott geglaubt wird, nicht außer und neben dem Einen Gotte denken, so müssen beide im Wesen absolut identisch (ὁμοούσιοι), so kann der Vater nur einschließlich des Sohnes dieser Eine Gott sein. Wenn aber der Eine Gott nicht als einpersönlicher Gott existirt, da nicht der Vater auch der Sohn ist, wie die Monarchianer von der Glaubensregel abgehend lehren, so müssen Vater und Sohn andrerseits auch verschieden, außer einander und neben einander sein. Wären sie aber in dieser persönlichen Beziehung absolut unabhängig von einander, der Sohn aus sich wie der Vater, und der Vater für sich ohne den Sohn, so wären zwei absolute Principien, d. h. zwei Götter. Der Sohn ist daher in schlechthiniger Abhängigkeit vom Vater, nur durch diesen als Sohn, und der Vater in unzertrennlicher Verbindung mit dem Sohne, nur zugleich mit ihm als Vater zu denken u. s. w.

In diesem Fortgange wird der Glaubensinhalt durchdacht. Auf welcher Stufe dieser aufsteigenden Leiter Novatian stehe, wird man nun deutlich genug vor Augen haben.

3. Cyprian.

Cyprian bezeugt die Glaubensregel [1]), von ihm zuerst symbolum genannt. In eine Erörterung des Trinitätsverhältnisses geht er — andern Fragen zugewandt — nicht weiter ein. Daß er die hergebrachte Auffassung und besonders die

1) Ep. 76 ad Magnum p. 154. (Ed. Baluz. Paris. 1726.) Cf. Ep. 70 ad Januar. p. 125. Ep. 73 ad Jubaj. p. 130. De unit. eccles. p. 195: Dicit dominus: *ego et pater unum sumus.* Et iterum de patre et filio et spiritu sancto scriptum est: *et hi tres unum sunt* 1 Joh. 5, eine Stelle, die sole, beiläufig gesagt, nicht als Citation des zweifelhaften V. 7, sondern als mystische Deutung des V. 8 betrachten.

seines von ihm bewunderten Lehrers Tertullian theile, dafür sprechen alle Anzeichen. Dem Schismatiker Novatian weiß er in der Trinitätslehre nichts vorzuwerfen [1]; er stellt an dessen Glaubensbekenntniß nur aus, daß er dem Artikel: credo remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam nicht dieselbe Bedeutung beilege, die ihm in der allgemeinen Kirchenlehre zukommt. Christum nennt er gewöhnlich dominum et deum nostrum [2], näherhin deum cum homine mixtum, hominem et deum ex utroque genere concretum [3], und beweist seine Gottheit aus vielen Stellen der Schrift A. und N. Test. [4]. Stellt er ihn mit dem Vater zusammen, so geschieht es theils einfach in der unmittelbaren Weise des Symbolums: deus pater omnipotens et Christus ejus, dominus et deus noster salvator [5], theils mittelst ausdrücklicher allseitiger Unterordnung unter den Vater: deus creator *pater* Christi; pater *et dominus et deus* Christi [6]. Der Vater wird für sich als der Eine Gott [7] bezeichnet, sofern er alles in Einem ist, im Verhältnisse zum Sohne heißt er major. Von ihm hat der Sohn alle seine Gewalt empfangen, ihm gehorcht er, seinen Willen vollzieht er, von ihm erbittet [8] er sich seine Verherrlichung. In dieser durchgängigen Abhängigkeit erblickt Cyprian

1) Ep. 76 ad Magn. p. 154: eandem Novatianum legem tenere, quam catholica ecclesia teneat, eodem symbolo quo et nos baptizare, *eundem nosse deum patrem, eundem filium Christum, eundem spiritum sanctum.*

2) Ep. 8. p. 15. Ep. 60. p. 99. Ep. 63. p. 104. 109.

3) De idol. van. p. 228. Testim. lib. II. c. 10. p. 288.

4) Testim. lib. II. c. 1—8. p. 284 seqq. Exhort. martyr. p. 267.

5) Ep. 47 ad Cornel. p. 61.

6) Ep. 73 ad Jubaj. p. 135.

7) De haeret. baptiz. p. 335. De idol. van. p. 227.

8) Ep. 73 ad Jubaj.: Qua autem potestate consequi in baptismo remissionem peccatorum potest negans *deum creatorem patrem Christi*, quando ipsam *potestatem*, qua baptizamur et sanctificamur, *ab eodem patre* Christus acceperit, quem *majorem* dixerit, *a quo clarificari petierit, cujus voluntatem* usque ad *obsequium* bibendi calicis et subeundae mortis *impleverit?* Cf. de patient. p. 255. de orat. domin. p. 208. de laps. p. 187.

den Sohn vom Vater, indem er von der geschichtlichen Erscheinung Christi ausgeht, der gegenüber das Verhältniß der Dependenz seine vollste und eine so zu sagen augenscheinliche Wahrheit hat. Gewiß darf man daraus nicht den Schluß ziehen, als ob Cyprian den Sohn Gottes als solchen für ein geringer göttliches Wesen, für einen Untergott gehalten habe. Allein eben so wenig darf man ihm die Entschiedenheit und Klarheit des nicänischen Begriffs der absoluten Homousie des Sohnes mit dem Vater zuschreiben [1]. Cyprian steht auf keiner höhern Stufe der Erkenntniß der Dreieinigkeit als sein Lehrer Tertullian oder Novatian. Wie diese war er von der wesentlichen Gottheit Christi überzeugt und zweifelte nicht, daß er im wahrhaften und eigentlichsten, nicht in einem untergeordneten oder uneigentlichen Sinne Gott sei. In diesem Glauben waren sie einstimmig und vollkommen entschieden. Was aber die Erkenntniß der Einheit des Sohnes mit dem Vater (als Gott) in der Unterordnung unter ihn (als Sohn) betrifft, so waren sie noch im Ringen nach ihr begriffen, der Begriff der Wesensidentität bei persönlicher Dependenz schwebte ihnen bald mehr bald weniger klar vor, erreicht hatte ihn noch keiner [2]. Es ist reine, durch nichts gerechtfertigte

1) Wie z. B. Bullus thut (defens. fid. nic. sect. 2. c. 10. §. 3. p. 132): Sed eorum pleraque ad filii *οἰκονομίαν* spectant, ut quod Christus a patre clarificari petierit ejusque voluntatem usque ad obsequium bibendi calicis et subeundae mortis impleverit etc. Alia ad subordinationem illam filii, qua filius est, ad patrem tanquam principium atque auctorem suum referenda sunt. Qua etiam ratione — fügt er bei — in epistola 73 ad Pompeium dicit Cyprianus, spiritum sanctum esse filio minorem, ut mittente missum.

2) Weßhalb man ihn auch nur per conclusionem aus ihnen herausbringen kann. Den Beweis liefern, wenn es eines solchen bei der Augenscheinlichkeit der Sache bedürfte, alle Diejenigen, welche den vornicänischen Vätern die nicänische Entwicklungsstufe unterstellen; unter ihnen besonders auch Petavius. Während er bei mehreren vornicänischen Lehren „beinahe" Arianismus findet, namentlich bei Tertullian und Novatian, hat er an andern nichts zu tadeln, scheinen sie ihm nicänisch correct. Er kann dies aber nicht mit ihren Worten unmittelbar belegen, sondern muß es er-

Willkühr, Cyprian in dieser Beziehung über Tertullian oder Novatian zu stellen, und ein vollkommener Mangel des richtigen Verständnisses des Standpunkts der vornicänischen Väter und des Wesens der fortschreitenden Lehrentwicklung, wenn man bei dem einen Lehrer nicänisch correcte, bei andern arianisirende Aussprüche nachweisen will. Die Wahrheit ist, daß sie allzumal den nicänischen Glauben entschieden bezeugen, und keineswegs etwa zwischen ihm und dem arianischen schwanken, ohne aber das perfecte Verständniß, wie es z. B. dem Geiste des Athanasius und den nicänischen Vätern überhaupt auf Grund des völlig ausgebildeten arianischen Gegensatzes aufgegangen war, zu besitzen. Es ist kein anderer Unterschied unter ihnen, als daß der eine dem andern es relativ zuvorthut, und der im Ganzen fortschreitenden Entwicklung vorauseilend dem nicänischen Begriffe näher kommt.

schließen, weßhalb das, was er sie sagen läßt, wohl ihre substantielle Glaubenswahrheit, nicht aber ihre theoretische Erkenntniß, ihr entwickelter selbstbewußter Begriff oder Gedanke ist. Cyprian gehört zu denen, die er für auch im letztern Sinne vollkommene Zeugen der dogmatischen Tradition gelten läßt. Das beweist er so. In der Schrift de idol. vanit. stellt Cyprian zuerst die Einheit Gottes im strictesten Sinne des Wortes fest, und spricht gleich darauf wie in einem Athem die Gottheit Christi aus in den Worten: hic deus noster, hic Christus est. Nun folgert Petavius (de trin. prolog. c. 5. n. 2): Quamobrem unus ille deus, quem christiana colit religio, dei filius est et Christus. Atque idem est a patre distinctus, ut Cyprianus ipse docet. Igitur non aliter unus dicitur et solus deus, nisi qua deus est et unum cum patre; quod idem et de spiritu sancto intelligi trinitatis vox et ratio ipsa declarat. Nam in dei nomine baptizamur, nec alterius quam unius. — Hoc modo, schließt er, perfecti de trinitate dogmatis traditio per Cypriani canalem ad nicaena usque tempora defluxit. Der Schluß ist in so weit ganz richtig, als der reine Monotheismus und die wesentliche und unmangelhafte Gottheit Christi das Glaubensbekenntniß Cyprians war. Aber darin stehen ihm die übrigen meist so hart von Petavius angelassenen Väter und Lehrer nicht nach; und in dem, was seiner Meinung nach an den letztern so tadelnswerth ist, geht Cyprian ihnen nicht vor. Die Unterordnung Christi, des Sohnes Gottes, unter den Vater drückt er, wie gezeigt, so stark als irgend einer von diesen aus.

4. Lactantius.

Auf den Einwurf, wie es sich mit der Verehrung Eines Gottes vertrage, daß die Christen Gott Vater und Gott Sohn, also zwei bekennen? gibt Lactantius die Antwort[1]: „Wenn wir Gott Vater und Gott Sohn sagen, so gilt uns nicht dieser als etwas anderes und jener als etwas anderes, noch trennen wir sie von einander; denn weder kann der Vater ohne Sohn sein, noch der Sohn ohne Vater. Da sie sich also gegenseitig ergänzen, so ist in beiden nur ein Gedanke, ein Geist, eine Substanz; aber jener verhält sich gewissermaßen wie der ausströmende Quell, dieser wie der abfließende Strom, jener wie die Sonne, dieser wie der von der Sonne ausgehende Strahl. Und da der Sohn dem höchsten Vater treu und lieb ist, so ist er mit ihm Eins, wie der Strom nicht vom Quell, der Strahl nicht von der Sonne getrennt ist, indem ja das Wasser der Quelle auch das des Flusses und das Licht der Sonne auch das des Strahls ist." „Indem also der Gedanke und Wille des einen auch der des andern, oder vielmehr in beiden einer und derselbe ist, so heißen sie mit Recht Ein Gott; denn was immer im Vater ist, fließt auf den Sohn hinüber, und was immer im Sohne ist, fließt vom Vater her"[2].

Hiemit spricht Lactantius das hergebrachte Verständniß des Trinitätsglaubens in treffender Weise aus. Was er von

1) Divin. institut. lib. IV. c. 29: Cum dicimus deum patrem et deum filium, non diversum dicimus, nec utrumque secernimus, quod nec pater a filio potest, nec filius a patre secerni, siquidem nec pater sine filio nuncupari, nec filius potest sine patre generari. Cum igitur et pater filium faciat, et filius patrem, una utrique mens, unus spiritus, una substantia est. Sed ille quasi exuberans fons est, hic tanquam defluens ex eo rivus, ille tanquam sol, hic quasi radius a sole porrectus. Qui quoniam summo patri et fidelis et carus est, non separatur, sicut nec rivus a fonte nec radius a sole, quia et aqua fontis in rivo est, et solis lumen in radio etc.

2) Quapropter cum mens et voluntas alterius in altero sit, vel potius una in utroque, merito unus deus uterque appellatur, quia quidquid est in patre, ad filium transfluit, et quidquid in filio, a patre descendit.

dem seinigen hinzuthut, sticht durch das sinnliche Colorit sehr auffallend dagegen ab [1]). Wenn Jemand einen Sohn hat, sagt er, obiges erläuternd, den er einzig liebt, der aber in dem Hause und unter der Gewalt des Vaters ist, so wird doch, wiewohl er ihm den Namen Herr und Macht einräumt, nach bürgerlichem Rechte nur von Einem Hause und Einem Herrn gesprochen. So ist diese Welt das Eine Haus Gottes, und Sohn und Vater, die eines Sinnes die Welt bewohnen, sind Ein Gott. Neque id mirum, cum et filius sit in patre, quia pater diligit filium, et pater in filio, quia voluntati patris fideliter paret, nec unquam faciat aut fecerit, nisi quod pater aut voluit aut jussit. Die traditionelle Wahrheit ist hier verzerrt, aber ihre Züge hat der schlecht geschliffene Spiegel des Lactantius doch nicht unkenntlich gemacht.

* Arnobius und Minutius Felix geben dem Trinitätsglauben keinen Ausdruck; für die Gottheit Christi aber zeugen sie nachdrücklich. Sie bekennen diese ganz unumwunden, obwohl sie dem Zweck ihrer Schriften gemäß die Einheit Gottes auf's stärkste betonen, und vor einer Götter-

1) Oft geht er bis ins Spielende und wahrhaft Absurde. Von jener Art ist es, wenn er z. B. sagt: Ipse enim pater et origo et principium rerum, quoniam parentibus caret, ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ a Trismegisto verissime nominatur, quod ex nullo sit procreatus. Idcirco etiam filium bis nasci oportuit, ut ipse fieret ἀπάτωρ atque ἀμήτωρ. In prima enim nativitate spiritali ἀμήτωρ fuit, quia sine officio matris a solo deo patre generatus est; in secunda vero carnali ἀπάτωρ fuit, quoniam sine patris officio virginali utero procreatus est etc. lib. IV. c. 13. Wo er (ibid. c. 8) die Zeugung des Sohnes näher berührt, bringt er ihn in Vergleich mit den Engeln. Der Sohn Gottes, sagt er, heiße sermo, die übrigen Engel aber spiritus dei; und das sei der Unterschied zwischen ihm und diesen, daß wenn die letztern *ex naribus* Dei als stille Geister (*taciti* spiritus) hervorgegangen seien, da sie ja nicht zur Mittheilung der göttlichen Lehre, sondern zum bloßen Dienste geschaffen worden, jener dagegen spiritus vocalis sei, qui cum *voce ac sono* ex dei *ore* processit sicut verbum, ea scilicet ratione, quia voce ejus ad populum fuerat usurus, i. e. quod ille magister futurus esset etc. Mehreres bei Petav. de trin. I, 5. 6. Bull. def. fid. nic. sect. 3. c. 10. §. 20. p. 247 seqq.

Mehrheit zurückscheuen. Jener weist auf Christi Wunder und auf seine göttlichen Gaben hin mit der Bemerkung: hoc est enim proprium dei veri, potentiaeque regalis, benignitatem suam negare nulli. Hierauf sagt er von ihm: deus ille sublimis fuit, deus *radice ab intima*, deus ab incognitis regnis, et ab *omnium principe* deus sospitator est missus (Arnob. contr. gent. I, 42; vgl. I, 45). Und im zweiten Buche: „Also ist Christus Gott — licet vobis invitis —; deus, inquam, Christus (denn man muß es oft sagen, ut infidelium dissiliat et dirumpatur auditus) *dei principis jussione* loquens sub hominis forma. Min. Felix, indem er sich für die Einheit Gottes vorzüglich auf die alten Philosophen beruft, quibus illustrior gloria est, ut quivis arbitretur aut nunc Christianos philosophos esse, aut Philosophos fuisse jam tunc christianos (Octav. c. 20), vertheidigt gleichzeitig die Gottheit Christi gegen den Einwurf des Cäcilius, daß die Christen einen schuldbeladenen, am Kreuze gestorbenen Menschen als Gott verehren: Ein solcher sei nicht Gegenstand ihrer religiösen Verehrung; es sei ein großer Irrthum, wenn man glaube, ein Schuldbeladener hätte verdient oder ein Irdischer vermocht, den Glauben an sich als Gott hervorzurufen und zu erhalten. (... Nam quod religioni nostrae hominem noxium et crucem adscribitis, longe de vicinia veritatis erratis; qui putatis, deum credi aut meruisse noxium aut potuisse terrenum. Octav. c. 29).

§. 15.

Die subordinatianisirenden Antimonarchianer [1]).

Die subordinatianische Richtung mehrerer vornicänischer Lehrer — nicht zu verwechseln mit dem eigentlichen und principiellen Subordinatianismus des Arius — wurzelt einerseits in der heidnisch-jüdischen (Platonisch-Philonischen) Religionsphilosophie, andrerseits ist er das gewissermaßen natürliche Product der durch den Monarchianismus hervorgerufenen Gegenwirkung, indem Manche in ihrem Eifer für die eigene Gottheit Christi über das Ziel hinaus zu der Annahme einer Verringerung des göttlichen Wesens in dem Sohne fortgerissen wurden.

1) Vgl. den Eingang des folgenden §.

Der Repräsentant dieses Subordinatianismus von der philosophischen Seite her ist Origenes. Wie weit das speculative Motiv in seinen Schülern, die wir ihm, zunächst lediglich wegen dieses Verhältnisses, hier an die Seite stellen, fortgewirkt, ist nicht näher zu ermitteln. Als sicher läßt sich annehmen, daß Dionysius von Alexandrien auf dem praktischen Wege (im Kampf gegen den sabellianischen Monarchianismus) zu der subordinatianischen Vorstellungs- und Ausdrucksweise geführt wurde, während sein innerster Gedanke ein anderer war. Gregorius Thaumaturgus kann nicht über Dionys gestellt, und als ein solcher angesehen werden, der sich von der subordinatianisirenden Ausdrucks- und Vorstellungsweise ferne gehalten hätte, wozu man sich durch die schwungvolle Sprache seines Glaubensbekenntnisses leicht verleiten läßt. Diese sehen wir also im Ganzen völlig den Standpunkt der (frühern und spätern) Antimonarchianer theilen. Es sind hier nur äußerliche und graduelle Unterschiede, nicht eigentlich divergirende Auffassungen bemerkbar. Tertullian z. B. steht gewiß auf keinem andern Boden, auch nicht höher als Dionys von Alexandrien; von Novatian nicht zu reden, der eine tiefere Stufe einnimmt, und den wir daher nur aus ganz ähnlichen äußerlichen Gründen an der ihm angewiesenen Stelle belassen und nicht hieher gezogen haben, aus welchen wir den Bischof von Alexandrien, statt ihn unter die allgemeine Rubrik der Antimonarchianer zu stellen, vielmehr hier wegen seines Zusammenhangs mit Origenes und seiner Schule untergebracht haben.

Der entschiedenste und eigentliche Repräsentant der subordinatianischen Richtung von der praktischen Seite her, des einseitigen und unwahren Antimonarchianismus, ist Tertullians Zeitgenosse, der berühmte Hippolyt in Rom.

Subordinatianismus — in dem so bestimmten Sinne — sehen wir nur da, wo zwar nicht die Heterusie, aber eine Wesensinferiorität des Sohnes behauptet und seiner Homousie positiv widersprochen wird; wo dieser Begriff nur nicht erreicht, weil der Gedanke noch nicht hinlänglich vorgeschritten ist,

in dieser Unvollkommenheit des Denkens ist er nicht zu erkennen.

1. Origenes.

Was nach ihm die allgemeine Kirchenlehre über Gott und die göttlichen Wesen festsetzt, ist oben (S. 94) angeführt. Ihr Inhalt, übrigens nach ihm nicht in allen Theilen, namentlich nicht in Ansehung des hl. Geistes vollkommen bestimmt, ist sein Glaubensbekenntniß.

Der Glaube an die göttliche Trinität geht allem andern voran: durch ihn besteht die christliche Gemeinschaft, die Kirche [1]; ihn hat der Täufling zu bekennen, um Antheil an dem göttlichen Heile zu gewinnen [2]. Mit der größten Entschiedenheit vertheidigt Origenes die Grundlage des christlichen Glaubens [3]: daß Christus vor aller Creatur aus dem Vater geboren, oder, daß der göttliche Logos in eigener Persönlichkeit von Ewigkeit her dagewesen und hernach in Christo Mensch geworden sei [4]. Origenes ist der Antipode des Monarchianismus in jeder seiner Formen. Daß Vater Sohn und Geist eigene Hypostasen seien, steht ihm von vorneherein fest, und drückt er sich darüber zuweilen so präcis aus, daß man das Symbolum quicunque vor sich zu haben glaubt. Den Spruch: „Trinke Wasser aus der Quelle deiner Brunnen" (Proverb. 5, 15) allegorisch deutend, sagt er [5]: „So laßt uns nun sehen, welches die Eine Quelle der verschiedenen Brunnen ist. Ich meine, die Kenntniß des ungezeugten Vaters sei einer von den Brunnen und die Kennt-

1) In Exod. hom. IX. n. 3: Funis enim triplex non rumpitur, quae est trinitatis fides, ex qua dependet et per quam sustinetur omnis ecclesia.

2) De princ. I. 3. n. 5 — qui regeneratur per deum in salutem, opus habet et patre et filio et spiritu sancto, non percepturus salutem, nisi sit integra trinitas.

3) De princ. praef.

4) Gegen Beryll von Bostra: Euseb. hist. ecc. VI. 33.

5) Hom. 12 in Num. n. 1. Da diese Homilien, wie alle über den

niß seines eingebornen Sohnes ein anderer. Alius enim a patre filius, et non idem filius qui et pater (Joan. 3, 18). Und wiederum meine ich, als ein anderer Brunnen könne die Kenntniß des hl. Geistes gelten. Alius enim et ipse est a patre et filio (Joan. 14, 16). Est ergo — schließt Origenes — haec trium distinctio personarum in patre et filio et spiritu sancto, quae ad pluralem puteorum numerum revocatur. Sed horum puteorum unus est fons. Una enim substantia est et natura trinitatis." „Wenn du aber, sagt Origenes an einem andern Orte [1]), Einen Gott bekennest, und in demselben Bekenntniß Vater, Sohn und hl. Geist annimmst, wie verwickelt, wie schwierig und unentwirrbar scheint das den Ungläubigen zu sein [2])?" In der That war es ja Celsus, der im Namen der heidnischen Philosophie dem christlichen Gottesglauben den Vorwurf polytheistischer Verirrung aufbürden zu können meinte — nachdem gegen denselben Glauben im Namen der heidnischen Religion der Vorwurf des Atheismus erhoben worden war (ob. S. 117). „Würden die Christen", sagt Celsus [3]), „nur den Einen Gott und keinen andern außer ihm verehren, so

Pentateuch, zu den nachgeschriebenen gehören, die Rufin freier behandelt hat (s. dessen Vorr. zu denselben Tom. II. p. 275 und seine perorat. in Orig. comment. in Ep. ad Rom. Tom. IV. p. 688), so kann man freilich nicht zu viel auf solche Stellen bauen. Wir entnehmen jener aber auch nur das, was unläugbar ächt origenisch ist, nämlich den Personenunterschied. Aehnliche, die nachbessernde Hand Rufin's verrathende Stellen: In Ep. ad Rom. VIII. n. 5. p. 622. III. n. 11. V. n. 2. p. 553; besonders aber de princip. I. c. 2. n. 5. c. 3. n. 4. c. 5. n. 3. III. c. 6. n. 1 und die oben ausgehobene Stelle lib. IV. n. 28. Cf. Huet. Origen. II. 2, 4 u. 9.

1) In Exod. hom. V. n. 3.

2) Desgleichen fügt er bei, wie schwierig und verwickelt ist es, wenn du sagst: der Herr der Herrlichkeit sei gekreuzigt, der vom Himmel gekommen, sei eines Menschen Sohn? Ueberhaupt: in fide multa est difficultas et multus labor ... In fide multa invenies tortuosa, plurimas quaestiones, multas objectiones haereticorum, multas contradictiones infidelium.

3) Contr. Cels. VIII, 12.

hätten sie gegen die andern (die Polytheisten) guten Grund. Nun aber erheben sie einen eben erst entstandenen Menschen über alles (Geschöpfliche) hinaus, stellen Gott einen seiner Diener an die Seite, und sehen nicht, daß sie so gegen den Einen Gott sich versündigen." In seiner Antwort hierauf stellt Origenes den Thatbestand her, und gibt die Auflösung des scheinbaren Widerspruchs, wie sie ihm gerade zur Hand ist. „Hätte Celsus das Wort bedacht: Ich und der Vater sind Eins (Joh. 10, 30), oder das andere: wie wir, ich und Du Eins sind (Joh. 17, 22), so hätte er nicht gemeint, wir verehren noch einen andern als den höchsten Gott. Sagt doch der Herr selber: der Vater ist in mir, und ich bin in dem Vater (Joh. 14, 11; 17, 21). Man befürchte aber nicht, daß wir — die Einheit des Vaters und Sohnes, das unum esse anerkennend — zu denen übertreten, welche läugnen, daß Vater und Sohn zwei Hypostasen sind (behauptend: Vater und Sohn ist Einer, d. h. ein und derselbe, wie Praxeas und Noet); man bedenke vielmehr jenes Wort: die Gläubigen waren Ein Herz und Eine Seele (Apg. 4, 32), und man wird (ungefähr) wissen, was das sagen will: ich und der Vater sind Eins (d. h. es sind Zwei, die aber innerlich — wesentlich oder wie die Gläubigen blos moralisch? — Eins sind). Einen Gott also, wie gesagt, verehren wir, den Vater und Sohn, und wir haben guten Grund gegen jene — die Polytheisten. Nicht einen Menschen, der nur erst entstanden und vorher nicht war, verehren wir göttlich, sondern Den, der gesagt hat: ehe Abraham war, bin ich, und: ich bin die Wahrheit. Es ist aber keiner unter uns so herabgekommenen Geistes, zu meinen, das Wesen der Wahrheit (die wesentliche Wahrheit) sei vor der Erscheinung Christi nicht da gewesen. (Wenn er also die Wahrheit ist, so war er immer.) Wir verehren also den Vater der Wahrheit und den Sohn die Wahrheit (jenen als den Urheber, diesen als ihren Träger und Austräger), welches Zwei sind der Hypostase nach, Eins aber in der Einstimmung, Harmonie und Identität des Willens, so daß wer den Sohn siehet, der der

Abglanz der Herrlichkeit und der Abdruck des Wesens Gottes ist (Hebr. 1, 3), in ihm, dem Ebenbilde Gottes, Gott selbst (τὸν θεόν) sehet." Aber auch Gläubigen gereicht dieses Geheimniß zum Anstoß, die es daher umdeuten und auflösen. „Diese glauben, Vater und Sohn unterscheiden sich nicht der Zahl nach, sondern beide seien Eins, sowohl der Substanz (οὐσία) als dem Subject (ὑποκείμενον) nach, und verschieden nur nach gewissen Vorstellungen (κατὰ τινας ἐπινοίας), nicht nach der Hypostase. Diesen ist mit jenen Schriftstellen zu antworten, welche darthun, der Sohn sei kein anderer als der Vater (ἕτερον εἶναι τὸν υἱὸν παρὰ τὸν πατέρα), sowie damit, daß nothwendig der Sohn eines Vaters Sohn, und der Vater eines Sohnes Vater sei"[1]. Von denselben Häretikern sagt Origenes anderwärts: daß sie die Begriffe (ἐπίνοιαι) von Vater und Sohn confundiren, indem sie Eine Hypostase für beide statuiren und das Eine Subject blos der Vorstellung und dem Namen nach für verschieden erklären[2].

Schon aus diesen wenigen Stellen ist ersichtlich, daß Origenes in dem Interesse zugleich des Glaubens und der Erkenntniß sich auf die Trinitätsfrage näher einläßt, und gleichmäßig beiden zu dienen gedachte. Seine Stellung nimmt er einerseits gegen den heidnischen Unglauben und den sich ihm nähernden judaisirenden Schwachglauben (Ebionitismus): gegen jenen, der in Christo einen bloßen, zu einer bestimmten Zeit ins Dasein getretenen Menschen, gegen diesen, der in ihm zwar etwas Göttliches, aber nichts substantiell Göttliches, und namentlich nicht seine ewige Präexistenz und Persönlichkeit als Sohn Gottes anerkennt; andrerseits gegen den (patripassianischen) Monarchianismus, demzufolge der Vater und Sohn nicht blos Eins (unum) — und der Eine Gott — sondern Einer und

1) Comment. in Joan. Tom. X. n. 21 (p. 199).

2) Comment. in Matth. Tom. XVII, 14 (p. 789). Hier und in der vorigen Stelle ist der sabellianische Monarchianismus berücksichtigt. S. die Anmerkung des Huet zu der letzten Stelle.

Derselbe, das eine göttliche Subject sind"[1]. Diese Stellung war ihm von dem kirchlichen Glaubensbekenntnisse aus, dem er mit einer Wärme zustimmte, die durch den Eifer seiner spätern Ankläger nicht übertroffen war, angewiesen, als solche von ihm erkannt und behauptet. Indem ihn nun eigenes Bedürfniß wie die verkehrte Wissenschaft der Zeit antrieb, den so bestimmten Glaubensinhalt von den Schwierigkeiten zu befreien, die ihm wirklich anklebten, oder nur von jener Wissenschaft angeheftet waren; so ist er vor Allem darauf bedacht, das Trinitätsverhältniß rein geistig aufzufassen und alle Vorstellungen zu beseitigen, die (von endlichen Verhältnissen hergenommen) ihm nicht angemessen sind. „Alle endlichen Substanzen sind körperlich oder doch in das Körperliche verwickelt; die göttliche Substanz allein, die Substanz der Trinität, ist rein geistig und nur geistig zu erfassen"[2]. Von diesen Grundsätzen ist es die Anwendung,

1) Darauf weist auch der Anonymus bei Photius (Bibl. cod. 117), der die Vertheidigung des Origenes übernommen: „Origenes habe, sagt derselbe, gegen den Trinitätsglauben nichts (wesentlich) Irriges gelehrt, sondern sei nur, da er die Häresie des Sabellius, die damals so verderblich gewirkt, bekämpfte und die Dreiheit der Personen, ihre augenfällige und vielfache Verschiedenheit vertheidigte, über das rechte Maaß hinausgeschritten und in das Gegentheil verfallen, und so habe er an dem Arianismus zu laboriren geschienen." Diese Angabe ist treffend und wie wir jetzt durch die neu aufgefundene Schrift des Hippolyt wissen, auch darin ganz richtig, daß die Irrlehre des Sabellius, und nicht erst die des Noet, der Gegenstand des gläubigen Eifers des Origenes war, oder doch sein konnte.

2) De princip. IV, 27. Die Folge der Gedanken ist hier diese. Wem die Wahrheit am Herzen liegt, der kümmert sich nicht um das Wort, welches wechselt. So wenn die Frage sei: si sit aliqua substantia, in qua neque color, neque habitus, neque tactus, neque magnitudo intelligenda sit, mente sola conspicabilis, so nannten die Griechen sie ἀσώματος, die hl. Schrift invisibilis. So sage Paulus: Christus sei das Ebenbild des unsichtbaren Gottes (Col. 1, 15); wiederum aber: durch Christus sei alles geschaffen, das Sichtbare und Unsichtbare (V. 17). Also gebe es auch unter den Geschöpfen invisibiles substantias. Sed hae, fährt Origenes fort, quamvis ipsae non sint corporeae, nituntur tamen corporibus, licet ipsae sint corporea substantia meliores. *Illa vero substantia Trinitatis, quae prin-*

wenn Origenes sagt [1]): „Wenn der Sohn alles was der Vater thut, gleicherweise auch thut, so ist darin, daß der Sohn alles so thut wie der Vater, seine Ebenbildlichkeit mit diesem ausgedrückt: qui utique natus ex eo est velut quaedam voluntas ejus (patris) ex mente procedens. In dieser Weise ist die Hypostase (subsistentia) des Sohnes vom Vater, dessen Wille dazu hinreichend ist, gezeugt. Man muß sie aber als gezeugt begreifen, da es ja gewiß ist, daß nichts ungezeugt ist [2]) als allein Gott Vater. Und es ist diese Auffassung um so mehr festzuhalten, damit man nicht in die absurden Fabeln derjenigen verfalle, welche sich gewisse Ausflüsse (prolationes) der Gottheit erdichten, wodurch sie die göttliche Natur in Theile aus einander gehen lassen, was doch bei einer unkörperlichen Substanz schlechterdings undenkbar ist [3])." Die väterliche Zeugung des Sohnes und dessen Subsistenz kann nicht mit einer menschlichen Zeugung verglichen werden, sie ist schlechthin einzig in ihrer

---

cipium est et causa omnium, ex qua omnia, et per quam omnia, et in qua omnia, neque corpus, neque in corpore esse credenda est, sed ex toto incorporea. Vgl. ibid. I. 2, 4.

1) De princip. I. 2, 6.

2) Ohne Zweifel stand ἀγέννητον, welches zweideutig ist und sowohl innatum als infectum heißen kann. Jenes ist die Uebersetzung des Rufin, und zwar ohne Zweifel die richtigere, dieses die des Hieronymus (ep. ad Avitum). Für jene Uebersetzung beruft man sich auf contr. Cels. VI. n. 17. So de la Rue ad h. l. Origenes ist eben, wie seine Zeitgenossen, über die Zweideutigkeit des Ausdrucks noch nicht hinweg- und bei der ganzen Schärfe der Distinction von innatus und infectus angekommen. Cf. in Joan. Tom. II. n. 6. p. 61. not. c.

3) Origenes schließt: *Magis* ergo sicut voluntas procedit e mente, et neque partem aliquam mentis secat, neque ab ea separatur aut dividitur, *tali quadam specie* putandus est pater filium genuisse imaginem scilicet suam, ut sicut ipse invisibilis est per naturam, ita imaginem quoque invisibilem genuerit. Verbum enim est filius, et ideo (folglich durfte Rufin das gr. λόγος nicht mit *verbum* übersetzen) nihil in eo sensibile intelligendum est. Sapientia est, et in sapientia nihil corporeum suspicandum est. Lumen est verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, sed nihil habet commune ad solis hujus lumen.

Art und übersteigt alle unsre Begriffe. Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce [1]). Am Schlusse seiner Schrift περὶ ἀρχῶν wiederholt Origenes, daß man die väterliche Zeugung des Sohnes nicht als eine prolatio, ähnlich der geschöpflichen (organischen) Zeugung, sich vorstellen dürfe, da dies einschlöße, daß beide körperlich seien: tum qui emittit, tum qui emittitur. Non enim dicimus — läßt Rufin ihn fortfahren — sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in filium versam, *aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est, extra substantiam suam, ut fuerit aliquando, quando non fuerit*, sed abscisso omni sensu corporeo ex invisibili et incorporeo verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente [2]). Im engsten Zusammenhang mit

---

1) De princip. I. 2, 4. Die Vergleichung mit dem Licht und seinem Strahl oder Glanz, die so häufig bei den Vätern, ist auch dem Origenes am geläufigsten. Cf. Huet. Origenian. lib. II. qu. 2. n. 24.

2) De princip. IV. n. 28. p. 190. Die Worte aut ex nullis bis non fuerit hält Huet für unnächt, seien sie von Rufin, oder von einem ältern in den griechischen Text selbst eingeschoben; denn sie seien offenbar polemisch gegen Arius, von dem Sozomenus sage, daß er zuerst zu behaupten gewagt: der Sohn Gottes sei ἐξ οὐκ ὄντων, und es sei eine Zeit gewesen, da Er nicht war. De la Rue bestreitet die Richtigkeit dieser Angabe und die darauf gebaute Conjectur des Huetius, indem Athanasius (de decret. Syn. nicaen. p. 233) Sätze aus Origenes anführe, die der Rufinischen Uebersetzung obiger Stelle sehr nahe kämen und den Beweis lieferten, daß es allerdings vor Arius Häretiker gegeben, die behauptet hätten, es sei eine Zeit gewesen, da der Sohn nicht war. In diesen Sätzen spricht nämlich Origenes aus, wie sonst noch an vielen Stellen: der Sohn, als das Ebenbild des Vaters, sei nothwendig immer gewesen; denn wie sollte Gott, das Licht, wie ihn Johannes nenne, irgend einmal seines Glanzes ermangelt haben? Ferner: es sei verwerflich, den Vater seines eingebornen Logos zu berauben, der immer bei ihm war, und die Weisheit war, an der er sein Ergötzen hatte. Das merke sich Der (schließt jene Stelle), der zu sagen wagt, es war eine Zeit, da der Sohn nicht war; er merke, daß dies so viel ist als behaupten: die (göttliche) Weisheit war einmal nicht, der Logos war nicht, das Leben war nicht."

dieser geistigen Auffassung des Trinitätsverhältnisses steht, und als weitere Folge derselben ist es zu betrachten, wenn Origenes auch alles Zeitliche von demselben ferne gehalten wissen will. „Die göttliche Wahrheit", sagt Origenes [1], „die Weisheit, das Leben (was alles der Logos ist) ist von der göttlichen Substanz unzertrennlich. Dem Begriffe nach mehreres, sind sie der Sache und der Substanz nach eins, die Fülle der Gottheit. Ja sogar, wenn wir sagen, es war nie ein Moment, da sie nicht waren, so muß man das nachsichtig auslegen. Denn diese Worte haben eine zeitliche Bedeutung; **supra omne autem tempus, et supra omnia saecula, et supra omnem aeternitatem intelligenda sunt ea, quae de patre et filio et spiritu s. dicuntur.** Nur diese göttliche Trinität ist schlechthin über alle Zeit und über alle Ewigkeit (saecula = unendliche Zeit) hinaus; alles andere dagegen, was außer der Trinität ist, ist zeitlich, wenn es auch (wie die Welt) immer sein sollte [2]. Inwiefern daher der Sohn Gottes der Gott Logos ist, der im Anfang bei Gott war, inwiefern er die Weisheit, oder die Wahrheit, oder das Leben ist u. s. w., ist er so wenig zeitlich als örtlich begränzt."

Gott Vater war für sich außerhalb der Zeugung seiner Weisheit nie, auch nicht einen Zeitmoment; eben darum ist auch die Weisheit oder der Sohn gleich ewig mit dem Vater [3].

Das sagt aber offenbar nicht Origenes, sondern Athanasius, des Origenes Wort auf Arius applicirend. Was die Hauptsache ist: nirgends sagt Origenes, daß nach einigen der Sohn ἐξ οὐκ ὄντων sei, und in diesem Sinne angefangen habe zu sein. Seine Polemik kann daher nur gegen den λόγος προφορικός, der im Moment der Weltschöpfung aus Gott hervorging, gerichtet sein. Somit ist Sozomenus nicht widerlegt, und die Conjectur des gelehrten Huetius noch viel weniger.

1) De princip. IV. n. 28. p. 190.

2) So erklären wir die Stelle: **Haec enim sola trinitas est quae omnem sensum intelligentiae non solum *temporalis* verum etiam aeternalis excedit. Cetera vero quae sunt extra trinitatem, in *saeculis* et in *temporibus* metienda sunt.** Vgl. Redepenning zu de princ. fragm. L. I, 3. p. 4; I, 107 u. II, 166, sowie Desselben Origenes II. S. 295.

3) De princip. I. 2, 2. p. 54 und die daselbst aus Eusebius angef. gr. Stelle des Origenes; ferner die Sätze bei Athanasius, die wir eben besprochen haben.

Dies ist erst die eine Seite der Origenischen Trinitätslehre: das Bemühen des Origenes, das Trinitätsverhältniß gegen jede sinnliche Auffassung zu schützen. Wäre er dabei stehen geblieben, wie z. B. Irenäus gethan, von der Ueberzeugung geleitet, daß der menschliche Geist in das Innere, das an sich seiende Wesen Gottes nicht einzudringen, sondern nur so weit es nach außen getreten, offenbar geworden, es zu erkennen vermöge, so wäre dies dem Rufe seiner Rechtgläubigkeit zu Statten gekommen. Allein Origenes gab sich der theologischen Speculation in vollem Maaße hin, und daraus ist ihm ein wissenschaftlicher Begriff von der Natur und den innern Verhältnissen Gottes erwachsen, dessen Congruenz mit den Grundlehren des Glaubens, die er übrigens als maaßgebend für die wissenschaftliche Forschung selbst anerkennt (s. ob. S. 95), mehr als zweifelhaft ist. Ehe wir jedoch auf die letzten Gründe seines verkehrten Subordinatianismus selbst eingehen, haben wir denselben erst seinem wesentlichen Inhalte nach kennen zu lernen, und die nächsten Gründe aufzusuchen, durch die er sich ihm empfahl, Gründe, die ihn in seinem wahren, einem viel milderen Lichte erscheinen lassen, als worin ihn die spätern Gegner des Origenes erblickt haben.

Origenes lehrt einen substantiellen Unterschied zwischen dem Vater und Sohne, eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater; aber er schreibt dem Sohne gleichwohl wahrhaft göttliche Natur zu, und ist sehr weit entfernt, ihn als aus Nichts geworden (wie später Arius) und somit für ein geschöpfliches Wesen zu erklären. Ein ganz ähnliches Verhältniß findet zwischen dem Sohn und Geiste statt; auch der Geist, obwohl er geringer ist als der Sohn, steht in Wesensgemeinschaft mit diesem und somit gänzlich über und außer dem geschöpflichen Sein. Der Sohn hat ein ihm vom Vater, der Geist ein vom Sohne geschöpftes, aber keiner ein eigentlich geschöpfliches Sein,

weil sie aus dem göttlichen Wesen, jener aus dem des Vaters, dieser aus dem des Sohnes geschöpft sind [1]). Der eine allein wahre Gott (unus Deus, der Gott, ὁ θεός, αὐτόθεος) ist dem Origenes der Vater mit Ausschluß des Sohnes und Geistes als eigener Hypostasen, aber mit Einschluß ihrer Naturwurzeln oder ihrer selbst als göttlicher (väterlicher) Potenzen. Dieses Verhältniß und das Verhalten der drei Hypostasen als Eine moralische Person — ihre Willenseinheit — macht, daß sie Eins (unum) sind.

Die früher angeführte Stelle contr. Cels. VIII. n. 12 ist vor allen hier näher in's Auge zu fassen. Vater und Sohn sind Zwei der Hypostase nach, nach Gesinnung aber und Willen oder moralisch, sowie auch physisch oder wesentlich vermöge einer unzertrennlichen Naturgemeinschaft Eins. Das letztere Moment ist in der Stelle so entschieden vertreten als das erste, wenn gleich an ihrem Schlusse in der zusammenfassenden Formel nur des erstern gedacht ist. Ausdrücklich wird ja hervorgehoben, daß sie in der substantiellen Wahrheit eins seien, und ausdrücklich jener Formel eperegetisch beigefügt: so daß wer den Sohn sieht, das Ebenbild Gottes, auch Gott selber siehet — nicht: den Vater selber, sondern sein Wesen — wie Origenes an einer andern Stelle dies schärfer bestimmt. — Gegen diesen klaren Sinn der Stelle läßt sich aus dem Sprachgebrauch des Wortes ὑπόστασις nicht argumentiren, um so weniger, als derselbe überall nicht gänzlich fest steht. Gewiß ist allerdings, daß Origenes das Wort nicht in der Bedeutung von Person gebraucht; diesen Begriff drückt er, wie wir an einigen Beispielen sehen werden, durch ἰδιότης aus. Eben so gewiß ist — was wir gleichfalls an einem Beispiele sehen werden — daß er es auch völlig gleichbedeutend mit οὐσία nimmt, was bekanntlich der altgriechische [2]), wie nicht minder der altkirchliche [3]) Sprachgebrauch ist. Gewöhnlich aber unterscheidet er beide (in Joan. Tom. I. n. 23), indem er unter οὐσία die Substanz, unter ὑπόστασις die Subsistenz versteht [1]), aber keineswegs so, daß er nun auf den Gedanken käme, dieselbe Substanz trete in verschiedenen Subsistenzen absolut identisch auf, vielmehr schließt ihm die Subsistenzverschiedenheit irgend welche Substanzverschiedenheit noch ein. Die reine Scheidung beider Momente und die ihr gemäße Fixirung des Sprachgebrauchs von οὐσία und ὑπόστασις findet sich um diese Zeit überhaupt nicht; ja nicht einmal nach Aufstellung des nicänischen Begriffs der Homousie sehen wir sie allgemein anerkannt oder durchgeführt, wie sich später zeigen wird.

1) De princip. I. 2. in Joan. Comment. II. 6. p. 61.

2) Hieronym. Ep. 57 ad Damas.: Tota saecularium literarum schola nihil aliud ὑπόστασιν nisi οὐσίαν novit.

3) Namentlich noch der der Synode von Nicäa.

Hauptsächlich aber kommen die Commentarien zum vierten Evangelium in Betracht, worin Origenes eigens von der Würde des Sohnes Gottes handelt. Und hier steht keine Stelle der eben angeführten näher als: Tom. II. n. 6. Origenes tritt der monarchianischen (Noet.) Behauptung: der hl. Geist sei kein von dem Vater und Sohne verschiedenes eigenes Wesen [2]), mit der Schriftstelle Matth. 12, 32 entgegen, worin die Sünde gegen den hl. Geist sehr scharf von der gegen den Sohn unterschieden wird, und sagt: „wir aber glauben, daß drei Hypostasen bestehen, der Vater, und der Sohn, und der hl. Geist, und daß außer dem Vater nichts ungezeugt sei [3]) u. s. w." Was Origenes damit sagen will, ist deutlich genug. Er bestreitet dem Noet nicht allein, daß Vater Sohn und Geist nur eine Person, ein Subject, sondern auch, daß sie dieselbe Substanz (οὐσία) seien, und behauptet folglich nicht allein eine persönliche, sondern auch eine essentielle Verschiedenheit in der Trinität [4]).

1) Οὐσία κατὰ περιγραφήν, ἰδία περιγραφή = ὑπόστασις bei Origenes; daran schließt sich der Begriff der ἰδιότης aufs engste an. Cf. in Matth. Tom. XVII. n. 14; in Joan. Tom. II. n. 2. Tom. I. n. 42.

2) — δογματίζων, μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. Ἰδία οὐσία ist hier = ὑπόστασις.

3) — καὶ ἀγέννητον μηδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες.

4) Hypostasis bezeichnet bei Origenes, was unser deutsches „Wesen",

Das zweite ist ihm eine nothwendige Folge des ersten: wenn keine Subjectseinheit in der Trinität, wenn vielmehr eine wirkliche Trinität besteht, so besteht auch keine absolute Wesensidentität (*ταυτότης*, Homousie), sondern mehrere Wesen. Man war zur Zeit des Origenes noch nicht so weit, um zu erkennen, daß zwischen der monarchianischen Behauptung: die Drei sind Einer, i. e. Derselbe, dasselbe Subject, und der entgegenstehenden: sie sind *ἀριθμῷ* verschieden, mehrere Hypostasen — der Gedanke in der Mitte oder vielmehr in der letztern verborgen liegt als seine eigentliche Wahrheit: die drei sind Ein Gott. Während aber die meisten bis zu diesem Gedanken nicht vorzudringen vermochten, haben andere ihn verworfen, wie Origenes, zu Gunsten seines speculativen Systems, mit dem er sich nicht vertrug, wie nicht minder in Folge des monarchianischen Gegensatzes, von dem man sich nicht ferne genug glaubte halten zu können, eine Gegenwirkung, unter deren wirksamem Einfluß seit Ende des zweiten Jahrhunderts mehr und weniger die meisten Lehrer standen. Namentlich war es auch Origenes, der seine subordinatianischen Distinctionen dem häretischen Gegensatze schuldig zu sein glaubte, diesen ohne sie für unbesiegbar haltend. Dies werden folgende Stellen über allen Zweifel erheben.

Wenn, exponirt Origenes [1]), der Ausdruck *θεός* von dem höchsten Wesen (*ἐπὶ τοῦ ἀγενήτου τῶν ὅλων αἰτίου*) gebraucht werde, so stehe es mit dem Artikel: *ὁ θεός*; werde er aber dem Logos beigelegt, so fehle der Artikel. So komme auch der Ausdruck *ὁ λόγος* Dem, der die Quelle des Logos in allen logischen (vernünftigen) Geschöpfen ist, der Ausdruck ohne Artikel aber den letztern zu. Diese Distinction von *ὁ θεός* und *θεός* löse die Schwierigkeit, die viele beunruhige [2]), die sich als

sowohl eine selbständige Existenz (Subject, Person), als auch eine eigenthümliche Natur.

1) In Joan. Comment. Tom. II. n. 2. p. 50 seq.

2) Und nicht ohne Grund — solchen gegenüber, die, wie Origenes selber (der den Sohn auch *δεύτερος θεός* nennt), wenigstens den Schein des Ditheismus nicht meiden.

φιλόθεοι vor dem Ditheismus zu fürchten behaupten, aber doch in falsche und unfromme Dogmen verfallen seien. Dieselben läugnen nämlich entweder, daß die *ἰδιότης* des Sohnes eine andere als die des Vaters sei, und behaupten, Sohn Gottes sei nur ein anderer Name für Gott selbst (Noetus, Sabellius); oder sie läugnen die Gottheit (*θεότητα* [1]) des Sohnes und behaupten, sein eigenthümliches Wesen sei ein anderes als das des Vaters (*τὴν ἰδιότητα καὶ τὴν οὐσίαν κατὰ περγραφὴν τυγχάνουσαν ἑτέραν τοῦ πατρός*). Diesen, fährt Origenes fort, ist zu sagen: *Αὐτόθεος* (a se deus) oder *ὁ θεός* — der Eine Gott — ist allein der Vater, wie ja auch Christus selber in seinem an den Vater gerichteten Gebete sagt: „daß sie Dich den allein wahren Gott erkennen" Joh. 17, 3; was immer sonst noch, außer dem Vater, durch Theilnahme an jener Gottheit göttlich gemacht worden ist (*πᾶν — μετοχῇ τῆς ἐκείνου θεότητος θεοποιούμενον*), kann nicht *ὁ θεός* mit dem Artikel, sondern nur *θεός* ohne Artikel genannt werden. Singulariter gebührt dieser Name dem „Erstgebornen der ganzen Schöpfung", der als der nächste oder erste bei Gott die Gottheit in sich aufnahm und viel erhabener ist als die übrigen (*θεοί*), deren *ὁ θεός* Er — der *θεός* — ist, indem er sie zu Göttern machte. Der wahrhafte Gott, schließt Origenes, ist also der Gott; und die, welche nach ihm zu Göttern ausgestaltet sind (*κατ' ἐκεῖνον μορφούμενοι θεοί*), sind Abbilder des Urbildes (*ὡς εἰκόνες πρωτοτύπου*). Wiederum aber verhält sich zu diesen vielen Abbildern als Urbild (*ἀρχέτυπος εἰκών*) der Logos bei Gott; der eben dadurch, fügt Origenes hinzu, Gott ist, daß er von Anfang bei dem Gott war, und dadurch bei ihm, somit Gott, bleibt, daß er in unablässiger Betrachtung der väterlichen Unendlichkeit (*βάθος*) verharrt.

1) Darunter sind die ebionitischen (Artemonitischen) Monarchianer zu verstehen: qui negant, Filium Dei Deum debere profiteri, ne duos Deos dicere videantur. In Ep. ad Rom. lib. VII. c. 9.

Origenes fühlte das Auffällige der Zusammenstellung [1]) des Sohnes Gottes mit den „Göttern" (den obern Engelordnungen nach Ps. 49, 1 u. 135, 2; in Joan. Tom. I. n. 34), und sucht demselben zu begegnen. „Es sei, sagt er (l. c. n. 3), zu dem Unterschiede, wornach der Gott Logos den übrigen Göttern die Gottheit vermittle (*διάκονον εἶναι τῆς θεότητος*), noch der folgende beizufügen. Der Logos, der in den vernünftigen Creaturen ist, verhalte sich zu jenem Logos, welcher im Anfange bei Gott und Gott Logos ist, gerade so, wie der Gott Logos zu dem Gott. Oder umgekehrt: wie sich der *αὐτόθεος* und der *ἀληθινὸς θεός* zu seinem Ebenbild und seines Ebenbildes Ebenbildern (wie denn der Mensch z. B. nicht Gottes Ebenbild selbst, sondern nach seinem (Gottes) Bilde, das der Logos, geschaffen ist) verhält, also verhält sich der Gott Logos zu dem Logos in den einzelnen Vernunftwesen. Beide verhalten sich als Quelle, der Vater als Quelle der Gottheit, der Sohn als Quelle des Logos. Gleichwie also viele Götter sind, aber nur Ein Gott, der Vater, und viele Herren, aber nur Ein Herr, Jesus Christus (1 Cor. 8, 4 f.); so sind auch viele Logoi, aber nur Ein Logos, der im Anfang, der bei Gott und Gott Logos ist." Origenes will entfernt nicht den Logos dem Vater gleich stellen, schon deßhalb nicht, weil er den Ditheismus nicht will: darin ist er mit den Monarchianern einverstanden, und nur in der Art, diese Klippe zu vermeiden, weicht er von ihnen ab. Sie negiren die Gottheit des Sohnes als eine eigene; er negirt sie als die absolute, indem er den Sohn dem Vater unterordnet. Nicht diese Unterordnung will er an der letztern Stelle abschwächen, da ihm solches Beginnen gänzlich

1) Kaum hat sich wohl jemals ein Gegner des Origenes stärker darüber ausgelassen als Petavius, welcher von obiger Stelle sagt (de trin. I. c. 4), daß in ihr der Unverstand und die Unfrömmigkeit um den Vorrang sich streiten. Das war selbst dem Huetius, der sonst gar kein Vertheidiger der Origenischen Trinitätslehre ist, zu stark, weßhalb er, ohne übrigens dessen Namen zu nennen, die criminationes viri eruditissimi in einer Anmerkung zu der Stelle (Tom. IV. p. 50) zurückweist.

unzulässig und unvereinbar mit dem hypostatischen Unterschiede erscheint, sondern die Erhabenheit des Logos über alles Geschöpfliche, selbst über die „Elohim", außer Zweifel setzen; weßhalb er gerade an dieser Stelle kein Bedenken trägt zu sagen: „Es ist der Gott, und Gott; sodann gibt es Götter zweier Ordnungen, deren höhere Ordnung der Gott Logos überragt, wie er selbst von dem Gott des All überragt ist" [1]). Und zwar werde der Sohn sowie der hl. Geist vom Vater um mehr überragt, als sie selber die übrigen Dinge übertreffen, die der Sohn nicht blos graduell übertrifft, sondern schlechthin (*ὑπερβαλλούσῃ ὑπεροχῇ* [2]). Für die absolute Erhabenheit des Vaters spreche der Sohn selber, wenn er erkläre: der Vater ist größer als ich (Joh. 14, 28) [3]), und die ihm angebotene Benennung gut im eigentlichen, wahren und vollkommenen Sinne von sich ab- und dem Vater zuwende. Obwohl, fährt er hierauf fort, der Sohn diese erhabenen Naturen [4]) dem Wesen, Alter, der Macht, Gottheit und Weisheit nach übertrifft, so kommt er doch dem Vater in keinem Stücke gleich [5]); denn er ist das Ebenbild seiner

1) L. c. p. 53: *ἦν γὰρ* — nach seiner bisherigen Darstellung — *ὁ θεὸς καὶ θεός, εἶτα θεοὶ δι χῶς, ὧν τοῦ κρείττονος τάγματος ὑπερέχει ὁ θεὸς λόγος ὑπερεχόμενος ὑπὸ τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ.*

2) In Joan. Comment. Tom. XIII. n. 25.

3) Vgl. contr. Cels. VIII. n. 14. Die gewöhnliche Rechtfertigung solcher Stellen ist eine doppelte: 1) nicht dem Wesen oder der Zeit nach, sondern vermöge der väterlichen Generation sei der Sohn geringer: *οὐ μεγέθει τινὶ, οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλὰ διὰ τὴν ἐξ αὐτοῦ τοῦ πατέρος γέννησιν* (Athanas.); 2) nicht als Gott, sondern als Vater des menschgewordenen Sohnes ist er größer als dieser: *ὡς θεὸς θεοῦ οὐχ, ὡς πατὴρ δὲ υἱοῦ ἐνανθρωπήσαντος* (Athanas.). Gegenüber der Lehre des Origenes ist sie unstatthaft; denn dieser drückt sich viel zu bestimmt und entschieden dahin aus, daß der Sohn nach seinem vorzeitlichen Sein unter dem Vater stehe.

4) Thronos, Dominationes, Principatus, Potestates, atque omne nomen, quod nominatur non solum in hoc saeculo, verum etiam in futuro, et praeterea (die zweite Ordnung) sanctos Angelos ac Spiritus et animas justas.

5) — *οὐ συγκρίνεται κατ' οὐδὲν τῷ πατρί.* Huetius erinnert an die Stelle Novatian's: Quamvis enim se ex deo patre deum esse meminisset,

Güte und der Abglanz — nicht Gottes, sondern seiner Herrlichkeit und seines ewigen Lichtes, ein Hauch — nicht des Vaters, sondern seiner Kraft und ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers (Weish. 7, 25. 26) und ein reiner Spiegel seiner Wirksamkeit, durch welchen Paulus und Petrus und die ihnen Verwandten Gott schauen — nach dem Worte: wer mich siehet, sieht den Vater, der mich gesandt hat Joh. 12, 45. Hiemit scheint Origenes den Unterschied als Abstufung in der Art der Wirksamkeit des Vaters und Sohnes auszudrücken, eine Abstufung, die aus dem Unterschied in der Wesenheit von selbst sich ergibt. Und wie in der Art, so findet auch dem Umfange nach eine Abstufung ihrer Wirksamkeit statt. Die Wirksamkeit des Vaters, des „ὁ τῶν ὅλων θεός“, erstreckt sich auf alles Seiende, die des Sohnes als des Logos blos auf die vernünftigen Wesen, die des hl. Geistes endlich nur auf die Gläubigen, die ἅγιοι im biblischen Sinne. An antitrinitarischen Modalismus, die spätere Form des Sabellianismus, ist hier nicht zu denken; Origenes, an dem Hypostasenunterschied streng festhaltend, weist vielmehr auf die ihrer Abstufung entsprechende zunehmende Beschränkung und Verengerung ihrer Wirksamkeit hin [1]). Indessen so wenig nach Origenes der Vater nur zu den leb- und vernunftlosen Dingen im Verhältnisse der Ursächlichkeit steht, vielmehr alle Dinge ohne Ausnahme, also auch die Vernunftwesen und die Heiligen ihr Sein von ihm empfangen, ebensowenig stehen der Sohn

nunquam se deo patri aut comparavit aut contulit, memor se esse ex suo patre et hoc ipsum quod est habere se quia pater dedisset. S. ob. S. 201.

1) So ganz entschieden nach dem gr. Fragment (Justinian. ep. ad Mennam) zu de princ. I. 3, 5 und dem zu lib. 1. in Jesai. (Pamph. apol. p. 56), ferner Phot. cod. 8 u. 106. Hiemit kann man vergleichen: in Matth. Comment. Tom. II. p. 441. Tom. XI. p. 506; in Joan. Tom. VI. p. 107. Tom. XXXII. p. 450. — Contr. Cels. V, 39 nennt Origenes den Sohn δεύτερος θεός, sofern er die Weisheit, die alle Kräfte umfassende Kraft, die Vernunft (Logos) ist, welche alles was in den Dingen vernünftig ist in sich schließt.

und hl. Geist außer Verhältniß zu den andern Dingen; aber ein unmittelbares Verhältniß haben sie nur zu jenen, die Einwirkung auf sie ist ihnen eigenthümlich [1]), und diese Beschränkung hat darin ihren Grund, daß der Sohn sein Wesen vom Vater, der hl. Geist es vom Sohn empfängt. Deßgleichen ist es eine Folge ihres von dem väterlichen verschiedenen, demselben untergeordneten Wesens, daß sie nicht die absolute Grundursache der Dinge, sondern deren nächste Ursache sind, durch welche die Dinge von jener gesetzt werden. Zu Joh. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, bemerkt Origenes [2]): das δι' αὐτοῦ nehme nie die erste Stelle ein (sei nicht Bezeichnung der Grundursache) sondern immer die zweite; und wie es dort von dem Logos gebraucht sei, so stehe es Hebr. 1, 2 von dem Sohne, wo gesagt sei, daß Gott die Welt geschaffen durch den Sohn.

1) *De princip.* I. 3, 7: Porro autem nihil in Trinitate majus minusve dicendum est, quum unius divinitatis fons Verbo ac Ratione sua (i. e. Logo) teneat universa, Spiritu vero oris sui quae digna sunt sanctificatione sanctificet, sicut in Psalmo scriptum est: *Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Est etiam quaedam inoperatio Dei Patris praecipua praeter illam quam omnibus ut essent naturaliter praestitit. Est et Domini Jesu Christi praecipuum quoddam ministerium in eos, quibus naturaliter ut rationabiles sint, confert, per quod ad haec quae sunt, praestatur eis ut bene sint. Est et alia quoque Spiritus S. gratia, quae dignis praestatur, ministrata quidem per Christum, inoperata autem a Patre secundum meritum eorum qui capaces efficiuntur . . . Vgl. n. 8; ferner: in Joan. Comment. Tom. II. n. 6. p. 61 auf 62.

Merkwürdigerweise vertheidigt Huet (Origen. l. c. n. 28) den Origenes in diesem Puncte; er glaubt die später ausgebildete Lehre, daß zwar alle göttlichen Werke nach außen den drei Personen gemeinsam, daß aber dennoch einige vorzugsweise dem Vater, andere dem Sohne, wieder andere dem hl. Geiste zugeschrieben werden (nicht schlechthin eigen, propria, sondern blos zugeeignet, appropriata, seien), diese Lehre, die nur vom Standpuncte einer rein persönlichen Unterscheidung bei absoluter Wesensidentität möglich ist, schon bei Origenes finden zu dürfen, ungeachtet dieser auch nach ihm strenger Subordinatianer ist.

2) In Joan. Comment. II, 6.

„Wenn aber alles durch (διά) den Logos gemacht ist, so ist es nicht von (ὑπὸ) ihm gemacht, ἀλλ' ὑπὸ κρείττονος καὶ μείζονος παρὰ τὸν λόγον. Und wer könnte dies anders sein als der Vater?" [1])

Zu den bezeichnendsten Aeußerungen des Origenes gehört Comment. in Joan. II. n. 18. Zunächst weist er die Meinung zurück, als ob zwischen dem Vater und dem Sohne eine wesentliche Verschiedenheit nicht stattfinde [2]), weil beide, dieser Joh. 1, 4, jener Joh. 1, 5, Licht genannt werden; vielmehr seien sie zwei Lichter (δύο φῶτα), und wer genauer eingehe, müsse gestehen, daß das Licht, welches in der Finsterniß leuchte, aber von ihr nicht erfaßt werde, nicht dasselbe sei, wie das Licht, in welchem keine Finsterniß. Denn während jenes über die Finsterniß herkommend und von ihr bekämpft sich gegen sie behauptet (nicht von ihr verschlungen wird), so leuchtet dieses nicht in der Finsterniß, wird von dieser nicht zu verdunkeln gesucht, die an es gar nicht heran kann, und braucht,

1) Die Stelle bleibt einseitig und schroff subordinatianisch, auch wenn man, worauf de la Rue (ad Huet. Origen. p. 119. not. a) aufmerksam macht, den Gegensatz der gnostischen Doctrin, die Origenes bekämpft, in Rechnung nimmt. Heracleon unterscheidet zwischen dem Logos, als dem eigentlichen Schöpfer, und dem Demiurg, gleichsam seinem Handlanger bei der Schöpfung. Das sei eine ganz verkehrte Unterscheidung, lehrt dagegen Origenes; der eigentliche Schöpfer, Der, von dem alles gemacht sei, sei nicht der Logos, sondern der Vater, und Der, durch welchen alles gemacht sei, sei nicht ein tief unter dem Logos stehendes Wesen, sondern der Logos selber.

2) — τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα. Ganz naiv ist die Bemerkung Marans (de divinit. Christ. lib. IV. c. 15. n. 3): diese Stelle sei ganz entschuldbar, si οὐσία vertatur *persona*, aut οὐσίας i. e. substantiae nomine persona intelligatur; und allzuscharfsinnig die des Ferrarius (zu der Stelle Tom. IV. p. 76. not. a): Origenes läugnet nicht, daß Vater und Sohn desselben Wesens seien, sondern nur, daß dieß aus jenen Bibelstellen gefolgert werden könne. Richtig ist allein, daß der Ausdruck οὐσία nicht zu sehr premirt werden darf; gewöhnlich steht ὑπόστασις, und das eben will Origenes bestreiten, daß Vater und Sohn eine ὑπόστασις seien.

um sich als Licht zu behaupten und zu beweisen, sie nicht erst zu durchbrechen und zu zerstreuen. Der Logos heißt ferner nicht Licht schlechthin, sondern das wahrhafte Licht (φῶς ἀληθινόν); aber in demselben Verhältniß übertrifft das Licht schlechthin das wahrhafte Licht, in welchem der Vater der Wahrheit θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἡ ἀλήθεια, καὶ ὁ πατὴρ ὢν σοφίας κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἡ σοφία.

Diese Stelle leitet uns auf das speculative Fundament des Origenischen Subordinatianismus.

Gott nach seinem absoluten An-sich betrachtet, ist die reine Einheit, das prädicatlose Sein, das Ueberseiende (ὑπερέκεινα οὐσίας) [1]). Indem er aber über alles Sein hinaus und hoch erhaben nur in sofern ist, als nichts vor oder über ihm als Grund seines Seins vorhanden, er vielmehr der Ungrund und Urgrund von allem ist, so ist er der schlechthin Seiende (ὁ ὤν) und das absolute Sein, der Vater von allem, insbesondere der Wahrheit, des Lichtes, Lebens u. s. w. [2]). Der Sohn aber, der nicht aus sich, sondern durch den Vater, nicht der Gott, sondern Gott, nicht das absolute, sondern das bestimmte, concrete Sein, namentlich Licht, Leben, Wahrheit u. s. w. ist: Er ist geringer als der Vater [3]). In solcher Weise führt Origenes den Begriff des Absoluten aus, und man sieht, daß er denselben nur an dem Gegensatz des bedingt Absoluten oder des Sohnes vollzieht. Ohne diesen Gegensatz oder Unterschied bliebe er im Negativen stecken, im Ueberschwenglichen und Unfaßbaren. Indem er denselben herbeizieht und Gott als den Vater des Sohnes betrachtet, gewinnt er für jenen Begriff

1) Contr. Cels. VI, 62. 64. VII, 38; de martyr. p. 307. In Joan. Comment. Tom. I, 22. XIII, 3. 21. und die oben ausgehobene Stelle II, 18. Vgl. Plato de republ. VI, 19. und unsere Bemerkungen in der ersten Abthlg. S. 360 f.

2) In Joan. I, 17: Ἀρχὴ υἱοῦ ὁ πατὴρ, καὶ ἀρχὴ δημιουργημάτων ὁ δημιουργὸς, καὶ ἁπαξαπλῶς ἀρχὴ τῶν ὄντων ὁ θεός.

3) Contr. Cels. VI, 64. de orat. 24. p. 236. de princip. I, 3. 5. in Joan. II, 18.

erst einen wirklichen, positiven Inhalt. Der ἀγέννητος, der Ungrund, ist auch Urgrund, aber nicht der (unmittelbare) Urgrund der Dinge, sondern des Sohnes. Was sodann den Sohn betrifft, so ist er als nächster Urgrund der Dinge, als der durch welchen alles ist, auch absolut, aber er ist es nicht an sich (weil er nicht der Ungrund, vielmehr von diesem ist) sondern nur in Bezug auf die Welt, die durch ihn ist. Den Begriff des Sohnes gewinnt Origenes somit nur vermittelst des Begriffs des Endlichen. Das schließt aber nicht nothwendig in sich, daß er sein Sein von dem der Welt abhängig oder an dieses unzertrennlich geknüpft weiß, außer wenn wir voraussetzen, daß er seinen Begriff als vollkommen adäquat betrachte, daß ihm der Begriff des Absoluten auch als absoluter Begriff gelte, wozu keine Berechtigung vorhanden ist. So verhält es sich auch mit dem Begriffe der Zeugung. Derselbe fließt ihm aus der gleichen Quelle, wie der der Schöpfung, und beide laufen neben einander her. Gott ist das absolute Sein in lebendiger, thätiger, wirksamer Weise [1]), dadurch daß er dasselbe erschließt, entfaltet, bethätigt. Indem er nun dieß thut, sein inneres Wesen ausgestaltet und in Bewegung setzt, so ist er zugleich Vater und Schöpfer; und da er es vermöge seiner Natur thut, da es zu seinem Begriff und Wesen gehört, beides zu sein, so ist er auch beides ewig [2]). Origenes lehrt also allerdings eine ewige Zeugung des Sohnes, im strictesten Sinne, aber auch eine ewige Schöpfung der Welt. Man kann daher nicht sagen, er stelle den Begriff der ewigen Zeugung rein heraus [3]), und stehe in dieser Beziehung weit

1) De *princip.* III, 5, 3.

2) De *princip.* I, 2, 10. Ist die Schöpfung andererseits kein göttlicher Naturproceß, hat Gott vielmehr *volens* die Dinge hervorgebracht (de princip. IV, 35), so ist nur zu bemerken, daß auch der Sohn durch den Willen des Vaters ist.

3) So besonders Dorner, Entwicklungsgeschichte S. 640 f., Thomasius, Origenes, S. 64. 69, der sogar Origenes und Clemens A. das Verdienst zuschreibt, zur Ueberwindung des Subordinatianismus beigetragen

über den Apologeten, oder einem Hippolyt und Tertullian, wenn diese den Sohn erst im Moment der Weltschöpfung in eigener Person aus Gott hervorgehen lassen. Es ist nur die allgemeine Weltansicht auf beiden Seiten eine verschiedene, das Verhältniß aber der Existenz des Sohnes zu der Welt im Grunde ganz dasselbe. Daß die Origenische Speculation als solche übrigens höher steht, als die der gedachten Väter und Lehrer, soll durchaus nicht verkannt werden, so wie wir auch, was ihren in der vorliegenden Lehre besonders so anstößigen Inhalt betrifft, darauf hinweisen möchten, wie es keineswegs als ausgemacht betrachtet werden kann, ob dem Origenes die speculativen Begriffe als der adäquate Ausdruck seines Glaubensbewußtseins, oder nur als ein diesem sich (unendlich) näherndes unvollkommenes Wissen gegolten: eine Frage, die Diejenigen wohl erst hätten untersuchen dürfen, die den großen Lehrer so hart getadelt haben. Dem hl. Athanasius, Basilius und Gregor von Nazianz [1]) — von den Schülern des Mannes nicht zu reden — fällt in dieser Beziehung nichts zur Last. Athanasius beruft sich auf seine Lehre von dem ewigen Dasein des Sohnes und seiner wesentlich göttlichen Substanzialität [2]); und konnte es. Denn wenn auch Origenes die Ewigkeit des Logos durch Herbeiziehung der Welt trübt, und die Substanz des Sohnes nicht als schlechthin identisch mit der des Vaters erkennt; so steht seine Lehre zu der nicänischen doch noch im Verhältniß der Gemeinsamkeit, während sie der arianischen widerstrebt, nicht umgekehrt, wie seine alten (Hieronymus u. A.) und neuen Gegner (Petavius u. A.) behaupten.

1) Von Theognostus sagt Photius [3]): „wenn er vom Sohne spricht, so nennt er ihn ein κτίσμα (res creata), und (sagt) daß er nur den logischen Wesen vorstehe (deren absolutes Princip sei), und hängt an-

zu haben. Vgl. Döllinger, Hippolyt und Kallistus. S. 257. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2. A. §. 43. S. 103.

1) Hinsichtlich der beiden letztern vgl. Socrates hist. eccl. IV, 26.

2) De decret. Nic. Synod.

3) Bibl. cod. 106.

deres dergleichen, wie Origenes, dem Sohne an"; wobei er es dahingestellt läßt, ob Theognostus wirklich so „unfromm" wie sein Lehrer Origenes gedacht, oder nur zu dessen Vertheidigung sich exercitationis gratia so ausgedrückt habe. Der letztern Ansicht ist Athanasius. Beide stützen sich darauf, daß Theognostus am Ende seiner Schrift rechtgläubig vom Sohne lehre, nämlich nach Athanasius [1]) wörtlich dieses: „nicht von außen (ἔξωθεν, aus einem dem Vater fremden Stoffe) ist die Substanz des Sohnes geschöpft, noch aus dem Nichtseienden hereingenommen, sondern aus der Substanz des Vaters ist sie (er) geworden, wie der Glanz des Lichtes, wie der Dunst des Wassers. Der Glanz ist nicht die Sonne selber, und der Dunst nicht das Wasser selber (es sind zwei verschiedene Hypostasen), aber auch nichts fremdes (ἀλλότριον), sondern ein Ausfluß des väterlichen Wesens, ohne daß dieses eine Theilung (Verminderung) erfährt. Denn gleichwie die Sonne bleibt was sie ist und durch die von ihr ausgesandten Strahlen nicht vermindert wird, so erleidet auch die Substanz des Vaters keine Aenderung, indem sie den Sohn als ihr Ebenbild zur Seite bekommt." Das ist eine Darstellung, die man auf allen zwischen dem monarchianischen und arianischen Extrem inneliegenden und von ihnen sich frei erhaltenden Standpuncten behaupten kann und behauptet hat: auf dem der Apologeten, des Irenäus, Clemens ꝛc., wie dem des Origenes und dem nicänischen. Es ist zwischen ihr und der Bezeichnung des Sohnes als κτίσμα kein nothwendiger Widerspruch, eben weil sie nicht nothwendig den nicänischen Begriff ausschließt, und dieses Wort nicht nothwendig den stricten Begriff der zeitlichen aus nichts geschaffenen Creatur ausdrückt. In dem weitern Sinne aber eines durch den auf sich selbst gerichteten Willen des Vaters hervorgebrachten Sprößlings seines eigenen Wesens bezeichnet der Ausdruck gerade das, was der einseitige Subordinatianismus als das wahre und unterscheidende Wesen des Sohnes begreift. Und so hat es wohl Theognostus auch genommen. Der Widerspruch, den Athanasius und Photius bei ihm finden, und dadurch lösen wollen, daß sie annehmen, er habe jenen Ausdruck und alles was er in ähnlicher Weise unwürdiges vom Sohne gelehrt ὡς ἐν γυμνασίᾳ ἐξετάσας vorgetragen, scheint gar nicht vorhanden, vielmehr ihnen erst daraus entstanden zu sein, daß sie nach beiden Seiten zu weit gehend, einmal jene Darstellung ohne weiteres ganz im nicänischen Sinne, und dann den Ausdruck κτίσμα ebenso im arianischen Sinne ausgelegt haben. Beides drang sich ihnen gewissermaßen unwillkührlich auf. Mitten im Kampfe gegen Arius, sowie nach seiner Beendigung, nachdem man erfahren, wie schwer der Sieg geworden, wie tief der Kampf die Kirche erschüttert, mußte die größte Empfindlichkeit gegen eine Bezeich-

1) De decret. Syn. nic. n. 25.

nung des Sohnes Gottes herrschen, in welche Arius das Gift seiner Irrlehre gelegt, sowie eine nicht geringere Neigung zur Auslegung alles dessen, was gegen diese sprach, in dem stricten unzweideutigen Sinne des nicänischen, jener Häresie allein vollkommen gewachsenen Begriffs. So erklärt es sich, daß der andere Schüler des Origenes, Pierius, obwohl er sich höchst wahrscheinlich ganz in demselben Gedankenkreis bewegte, in Ansehung des Verhältnisses des Sohnes zum Vater keinen Tadel von Photius erfuhr [1]). Photius sagt von ihm [2]), er lehre vom Vater und Sohne εὐσεβῶς; es sei, wie aus dem Zusammenhang erhelle, nicht arianisch gemeint, wenn er anstatt Hypostase den Ausdruck οὐσία und φύσις gebrauche, nämlich zur Bezeichnung des Unterschieds zwischen Vater und Sohn. Das war bei dem schwankenden Sprachgebrauche und weil nach dem Zusammenhang an eine absolute Heterusie des Sohnes nicht gedacht werden konnte, nicht anstößig; wogegen der Ausdruck κτίσμα aus dem angegebenen Grunde unerträglich schien, wiewohl er nicht schon an sich von größerer Tragweite und nothwendig im arianischen Sinne zu nehmen war.

Wir legen auf diese Bemerkung ein Gewicht; sie bietet uns den Schlüssel zum richtigen Verständniß der viel angefochtenen Lehre des Bischofs Dionysius.

2) Dionysius von Alexandrien.

In der Pentapolis (Oberlibyen) war die Lehre des Sabellius so tief eingedrungen, daß sie selbst die Bischöfe mit sich fortgerissen und „kaum noch der Sohn Gottes (d. h. Christus als eigene göttliche Person) in den Kirchen gepredigt wurde" [3]). Dionysius, dem die Sorge für jene Kirchen oblag, mahnt von diesen Verirrungen ab; aber umsonst, man ging nur noch weiter. In dieser Lage der Dinge schrieb er den berühmt gewordenen Brief an Ammonius und Euphranor, um wie Athanasius sagt, τὰ ἀνθρώπινα τοῦ σωτῆρος gegen jene Irrlehre geltend zu machen und aus den Evangelien zu beweisen. Da nämlich die Anhänger des Sabellius „den Sohn läugneten und seine ἀνθρώπινα, (seine In-

1) Dorner a. a. O. S. 734 schließt aus diesem Umstande zu viel, wenn er für wahrscheinlich hält, daß Pierius die Seite der Gleichheit des Sohnes mit dem Vater mehr ausgebildet habe, als die subordinatianische.

2) Bibl. cod. 119.

3) Athanas. de sent. Dionys. c. 5.

carnation, seine menschlichen Eigenschaften und Begegnisse, sein Thun und Leiden) dem Vater selbst zuschrieben, so wollte er zeigen, daß nicht der Vater, sondern der Sohn für uns Mensch geworden, und sie überzeugen, daß nicht der Vater, oder Gott schlechthin Der sei, der im Fleische erschienen und unser Erlöser geworden ist, sondern ein anderer, der Sohn Gottes, und sie auf diese Weise zum Glauben an die eigene Gottheit Christi als des Sohnes und zur Erkenntniß in Betreff des Vaters hinführen. Die γνῶσις περὶ τοῦ πατρός besteht eben in der Einsicht, in der in der Kirche von Anfang an festgehaltenen Ueberzeugung, daß das höchste göttliche Princip, der Vater, nicht in der Sichtbarkeit erscheint, nicht geboren wird, nicht leidet und stirbt (l. c. c. 12). Bei jener Sachlage kam alles darauf an, den Unterschied zwischen Christus und Gott Vater recht handgreiflich und augenscheinlich zu machen; was auch Dionysius bis zum Uebermaße gethan. Daher warfen sich die Arianer auf seinen Brief und hoben die Stellen hervor: „der Sohn sei ein Werk Gottes, und daher geworden; er sei nicht der eigenen Natur des Vaters theilhaft, sondern ein ihm fremdes Wesen; wie der Weingärtner zum Weinstock und der Schiffbaumeister zum Schiff, so verhalten sich Vater und Sohn zu einander“ [1]). Um den Unterschied zwischen dem Erlöser, dem fleischgewordenen Gott, und Gott dem Vater unwidersprechlich zu zeigen, bezog sich Dionysius hauptsächlich auf die Stellen Joh. 15, 1: ego sum vitis vera et pater meus agricola est; Hebr. 1, 4: tanto melior angelis *factus*; 3, 2: qui fidelis est ei, qui *fecit* illum, und besonders auf das *creavit* Sprw. 8, 22 [2]).

1) L. c. c. 4: *Ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ᾽ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός· ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὴν ἄμπελον, καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ σκάφος· καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὤν, οὐκ ἦν πρὶν γένηται.*

2) De sent. Dionys. c. 10. 11. Cap. 26 sagt Athanasius, Dionys, in der Absicht den Sabellianismus kurzweg niederzuwerfen, habe nicht mit dem begonnen, was Christus seiner Gottheit nach sei, der Logos, die Weisheit

In diesen Stellen sei, bemerkt Athanasius [1]) von Christo nach seiner Menschheit die Rede; und auch Dionys habe daher die Ausdrücke der Abhängigkeit nicht vom Sohne Gottes an sich, sondern von ihm als Menschen gebraucht. Allein diese Erklärung scheint nicht zutreffend. Die wesentliche Verschiedenheit zwischen dem Gottmenschen Christus und dem an sich seienden Gott läugneten die Anhänger des Sabellius nicht, sie behaupteten vielmehr lediglich die Subjectsidentität beider. Es hätte daher Dionys nur durch ein völliges Mißverständniß der Lehre, die er zu bekämpfen aufgefordert war, in der von Athanasius vorausgesetzten Weise ihnen entgegentreten können. Die Sabellianer verkannten nicht, was zu verkennen unmöglich ist, daß Gott und Christus in der hl. Schrift unterschieden und auch wirklich verschieden seien; sie verkannten nicht, daß Christus Mensch war und Gott Gott und nicht Mensch ist; aber sie behaupteten, die Erscheinung im Fleische

und Kraft, sondern mit dem was von seiner Menschheit gesagt sei: dürsten, arbeiten, daß er der Weinstock sei, daß er gebetet, daß er gelitten; „denn in dem Maaße als dieß niedrige Prädicate seien, in demselben Maaße sei es evident, daß nicht der Vater Mensch geworden (der Christus) sei.“

1) De sent. Dionys. c. 9. Cap. 11 läßt Athanasius seinen Vorgänger gegen die ihm aufgedrungene arianische Gemeinschaft also sich selbst vertheidigen: „Eurer Meinung bin ich nicht, ihr Feinde Gottes (Christi), und meine Schriften gaben dem Arius keinen Anlaß zu seiner Unfrömmigkeit; sondern wenn ich in meinem Briefe an Ammonius und Euphranor wegen der Sabellisirenden (*σαβελλίζοντας*) von Weingärtner und Weinstock redete und dergleichen Ausdrücke gebrauchte, so geschah es in der Absicht, durch Hinweisung auf das Menschliche des Herrn dieselben zu bewegen, nicht ferner zu behaupten: der Vater sei der Mensch Gewordene (der Gott Mensch Christus). Denn gleichwie der Weingärtner nicht der Weinstock ist, so ist der Mensch Gewordene nicht der Vater, sondern der Logos. Der Logos aber, der in den Weinstock sich herabgelassen (Mensch geworden), wurde nun der Weinstock genannt wegen der wesentlichen Gemeinschaft mit den Schossen, d. h. mit uns. In diesem Sinne habe ich an den Euphranor und Ammonius geschrieben; eurer anmaßlichen Behauptung aber setze ich meine übrigen Briefe entgegen, woraus jeder Besonnene meine Rechtfertigung und meine orthodoxe Denkweise in Bezug auf Christus entnehmen kann.“

sei es allein, wodurch sich Christus von dem Vater unterscheide; als Subject sei er kein anderer als der Vater. Dagegen Dionys: So wenig der Weinstock und der Weingärtner, der Schiffsbaumeister und das Schiff, überhaupt der Schöpfer und sein Werk Eins und Einer ist, so wenig ist es auch Christus und sein Vater. Die Verschiedenheit Christi als des Sohnes Gottes von Gott dem Vater, dieß daß Christus ein eigenes göttliches Wesen sei, thut Dionys hiemit so dar, daß er ihn als ein untergeordnetes, dem Vater äußerliches Wesen, als ein Werk des Vaters erklärt. Er war in der begrifflichen Erfassung des Verhältnisses noch nicht so weit, um den Unterschied zwischen beiden als einen rein persönlichen, das Wesen nicht afficirenden zu denken; sonst hätte er sicherlich sich ganz anders ausgesprochen, und Ausdrücke wie *ποίημα* nothwendig vermieden. Die Annahme, Dionys habe gegen die Sabellianer *κατ' οἰκονομίαν* sich ausgesprochen (Athanas. l. c. c. 6), ist daher die einzig statthafte Auskunft, wenn man ihn einmal nicänisch denkend voraussetzt.

Die Voraussetzung ist nicht einzuräumen, aber auch nicht pure zu verwerfen. Dionys kennt in seinem Schreiben gegen die Sabellianer den nicänischen Begriff der Homousie des Sohnes mit dem Vater so wenig, daß er vielmehr seine Wesensverschiedenheit und Inferiorität behauptet. Aber diese ist ihm entschieden nicht die arianische Heterusie; sein *γενητόν* ist nicht das arianische aus Nichts Gewordensein, das nicht immer Dagewesensein kein zeitliches Dasein, das *ποίημα* keine Creatur im eigentlichen Sinne [1]). Seine Ansicht von dem Wesen des Sohnes war

1) Man vergleiche, was wir kurz zuvor über Pierius gesagt. — Nichts kann wahrer und treffender sein als das Wort des hl. Athanasius (l. c. c. 3): *ὅτι τὰ Ἀρείου Διονύσιος ὁ ἐπίσκοπος οὔτ' ἐφρόνησεν, οὔτε τὴν ἀλήθειαν ἠγνόησεν.* Denn wenn dieser auch bis zum Wahren, zur höchsten Erkenntniß nicht vorgedrungen, im Irrthum war er nicht. „Dionysius, bemerkt er c. 4 gleich treffend, hat nicht blos jenen einen Brief (an Ammonius und Euphranor), sondern viele andere geschrieben, die die Arianer gleichfalls hätten lesen müssen, damit was der Glaube des Mannes ist,

vielmehr eine solche, die er nur zu läutern und weiter zu bilden, keineswegs aber aufzugeben brauchte, um bei dem nicänischen Begriffe anzulangen. Wenn er daher wirklich auf gemachten Vorhalt seinen oben genannten antisabellianischen Brief entschieden antiarianisch erklärt, so ist das keine Retractation, sondern seine damalige Ueberzeugung, ihres antithetischen schroffen Ausdrucks entkleidet. Und wenn er sich selbst zu der ihm von Dionys von Rom entgegengebrachten Lehre der Wesensgleichheit, d. h. zum nicänischen Begriff bekannte, so kann man das als eine blose Weiterbildung seiner bisherigen Ansicht betrachten. Ein vorherrschend dem Practischen zugewandter Geist wie er war, sah er sich von solchem Fortschritte nicht zurückgehalten durch die Fesseln eines speculativen Systems, wie sein Lehrer es wohl gewesen wäre [1]). Seine Subordinationslehre ist keine abgeschlossene speculative Theorie, wie die des Origenes, sondern das Ergebniß einer einfachen Schriftauslegung im Sinne der kirchlichen Ueberlieferung; weßhalb er denn auch, wenn er über den unmittelbaren Inhalt hinaus in reflectirender und raisonnirender Weise sich zu äußern veranlaßt war, dieß keineswegs in der speculativen Weise seines Lehrers thut; es genügt ihm der analogische Erkenntnißweg, die Vergleichung des göttlichen Logos mit dem menschlichen Wort und Gedanken

aus allen, nicht jenem einen nur dargethan wäre." Sie hätten ferner müssen auf die Umstände, unter welchen, und den Zweck, zu welchem jener Brief abgefaßt worden, Rücksicht nehmen. „Schrieb er jenen Brief lediglich in der Absicht, seinen Glauben darzulegen, und schrieb er diesen allein: dann mögen sie ihn verurtheilen" (indem sie ihn nämlich zu den ihrigen zu zählen Grund hätten). Dies ist die einzig richtige Auffassung des Dionysius, und mehr braucht es auch nicht, um seine Vertheidigung zu führen.

1) Der Subordinatianismus der vornicänischen Väter ist dem ausdrücklichen Inhalte nach überall derselbe, nicht dem Geiste nach. Wo der Gedanke sich für die Fortbildung zur nicänischen Homousie offen oder sogar geneigt zeigt, da ist der Subordinatianismus wahr, wiewohl nicht das Wahre; wo der Gedanke sich gegen den Fortschritt abschließt, wo er als festes Glied eines geschlossenen Systems auftritt, da ist er unwahr. Vgl. S. 217.

u. dgl., ein Umstand, der die sorgfältigste Beachtung verdient. Daß es sich aber mit Dionys wirklich so verhalte, wird der Verlauf unserer Darstellung zeigen.

Die sehr schroffen Aeußerungen, deren sich Dionys in dem besagten Briefe bezüglich des Sohnes Gottes bediente, erregten bei orthodox Gesinnten Anstoß. Einige Brüder aus der Gemeinde, erzählt Athanasius [1]), und zwar orthodox Gesinnte, traten dagegen auf und verklagten ihn, ohne zuvor von ihm selbst Aufschluß und Erklärung nachgesucht zu haben, bei dem römischen Bischofe Dionysius [2]).

Die Anklagepunkte sind folgende. Erstens: Dionysius läugne die Ewigkeit des Sohnes [3]). Zweitens: er trenne Vater und Sohn, und scheide und entferne den Sohn von dem

1) Desent. Dionys. c. 13. Daß die *τινὲς τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας ἀδελφῶν* „libysche Bischöfe" waren, wie z. B. Baur, ich weiß nicht auf welchen Grund hin, annimmt, ist nicht wahrscheinlich; Athanasius sagt es wenigstens nicht, und der obige Ausdruck wie die tadelnde Bemerkung des Athanasius, daß sie sich nicht erst bei Dionysius selbst des Nähern erkundigt hätten, scheint eher auf Alexandrien selbst zu weisen. Mögen es aber auch Libyer gewesen sein, unmöglich war ihre Vorstellung, wie Baur (I. 313) vermuthet, die von dem römischen Dionys als Tritheismus bezeichnete; denn in diesem Falle mußten sie eher als seine Vertheidiger auftreten. Vgl. unten.

2) Athanas. de sent. Dionys. c. 13. Von dieser Klage nahm Dionys von Rom Anlaß, über die ganze Frage sich eingänglich auszusprechen und schrieb auch an den Alexandriner, um ihm kund zu thun, wessen er beschuldigt sei. In Erwiederung auf jene Exposition und die Anklage verfaßte dieser ein aus mehrern Büchern bestehendes Werk unter dem Titel: *ἔλεγχος καὶ ἀπολογία* (l. c. c. 14). Nach c. 18 vgl. mit de synod. c. 43 u. 44, ließ er diesem ausführlichern Schreiben einen kürzern Brief vorausgehen, worin er sich vorläufig gegen den brennendsten Vorwurf, daß Christus dem Vater nicht wesensgleich sei — verwahrte und rechtfertigte. Basilius nennt (de spirit. sanct. c. 29. n. 72) jenes größere Schreiben ausdrücklich den zweiten Brief.

3) L. c. c. 14: *Φασκόντων τοίνυν ἐκείνων φρονεῖν Διονύσιον· „οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατὴρ, οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός· ἀλλ' ὁ μὲν θεὸς ἦν χωρὶς τοῦ λόγου, αὐτὸς δὲ ὁ υἱὸς οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ· ἀλλ' ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν· οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστι, ἀλλ' ὕστερον ἐπιγέγονεν.*"

Vater [1]). Drittens: der Sohn, lehre er, sei eines von den geschaffenen Dingen und dem Vater nicht wesensgleich [2]). Der Wortlaut mehrerer Stellen des Briefes rechtfertigte ohne Zweifel diese Anklagen; der oben ausgehobene von den Arianern für sich angeführte und von Athanasius als ächt anerkannte Ausspruch bestätigt allein schon sie sämmtlich. Ob aber auch der Sinn und Geist des Briefes im Ganzen, dürfen wir billig bezweifeln. Es ist überhaupt ein merkwürdiger Fall, der hier vorliegt. Dionysius ist ein Schüler des Origenes. Passen jene Vorwürfe auf einen solchen? Die beiden letzten allerdings, insofern die Stellung des Sohnes in dem origenischen Systeme entschieden nicht die der Wesensgleichheit mit dem Vater ist. Der erste Vorwurf dagegen lautet gegen einen Schüler des Origenes in hohem Grade befremdend. War ja doch Origenes der erste, der wie man glaubt [3]), die Ewigkeit des Sohnes bestimmter und nachdrücklicher als irgend ein anderer Lehrer behauptete. Zu sagen, die Schüler des Origenes, darunter namentlich Dionysius, seien „mehr oder minder auf diejenige Seite des origenianischen Lehrbegriffs getreten, auf welcher das überwiegende Interesse in der Unterscheidung und Trennung des Sohnes lag", und hätten „gerade in dem Hauptpuncte, in dem Prädicat der Ewigkeit des Sohnes, die Lehre des Origenes nicht aufrecht erhalten" [4]) — scheint doch allzu willkührlich. Die Sache läßt sich auf eine einfachere und ungezwungenere Weise aufklären. Allerdings lehrte Origenes die ewige Zeugung des Sohnes in der ausdrücklichsten Weise; aber eben so ausdrücklich die ewige Schöpfung der Welt. Hiemit zerrinnt der mächtige

1) L. c. c. 16:. *ὅτι πατέρα λέγων Διονύσιος, οὐκ ὀνομάζει τὸν υἱόν· καὶ πάλιν υἱὸν λέγων, οὐκ ὀνομάζει τὸν πατέρα· ἀλλὰ διαιρεῖ καὶ μαχρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός.*

2) L. c. c. 18:.. *ὡς ἕνα λέγοντα τῶν γενητῶν εἶναι τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί.*

3) Z. B. Baur, auch in seinem neuesten Werke: das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. S. 341.

4) Baur a. a. O. S. 342.

Fortschritt, den man ihn im Vergleich mit den frühern und gleichzeitigen Lehrern machen läßt, in Nichts. Origenes gebührt in dieser Beziehung, wie oben schon bemerkt, nur ein formeller Vorzug. Recusirte ein Schüler des Origenes die speculative Grundlage seines Systems, wie wir das wohl von Dionys behaupten dürfen, so verschwand ihm damit der Begriff der schlechthinigen Ewigkeit des Sohnes; und ein solcher sprach wie die Creatürlichkeit und Heterusie — wenigstens dem Wort nach — desgleichen auch die Zeitlichkeit des Sohnes unumwunden aus. Wir zweifeln daher auch nicht, daß die Ankläger des Dionysius für den letzten Punct ebenso viele und entscheidende Belege in dessen Schreiben fanden, als für die erstern.

Die Selbstvertheidigung des Dionysius besteht nach den Mittheilungen des Athanasius aus einer doppelten Reihe von Sätzen, wovon die einen seinem bisher eingenommenen Standpunct ganz gemäß sind, die andern aber eine Weiterbildung desselben und die Acceptation des Standpuncts seines römischen Amts- und Namensbruders verrathen.

Auf den Vorwurf, die Zeitlichkeit des Sohnes zu lehren — ein Vorwurf, der seine ausdrückliche Bestätigung in der von Athanasius mitgetheilten Stelle seines antisabellianischen Briefes findet — antwortet Dionys mit dem directen Gegentheil: „Es war nie eine Zeit, da Gott nicht Vater war;" ferner, „Christus ist immer (von Ewigkeit her) als Logos, Weisheit und Macht (Gottes), die Gott niemals entbehrte, um sie nachher erst an sich zu nehmen (ἐπαιδοποιήσατο); aber nicht von sich selbst, sondern aus dem Vater hat der Sohn das Sein." Und weiter: „da er der Abglanz des ewigen Lichtes ist, so ist er selbst ewig. Denn daran gibt sich ja das Dasein des Lichtes zu erkennen, daß es leuchtet; es ist nicht denkbar, daß das Licht nicht leuchte. Nehmen wir ein Beispiel. Wenn die Sonne ist, so ist auch Licht, so ist auch Tag, und wenn von diesen keines ist, so kann man entfernt nicht sagen, daß eine Sonne da sei. Wäre nun die Sonne ewig, so wäre es auch ewig Tag, so aber, da dies nicht der Fall, hat die Sonne

einen Anfang und der Tag einen Anfang; und hört die Sonne auf, so ist auch kein Tag mehr. Gott aber ist das ewige Licht, das weder angefangen hat, noch aufhören wird zu sein; also ist auch sein Abglanz von Ewigkeit her und immer bei ihm: das ist die Weisheit, die von sich sagt: ich war's, an der er sein Gefallen hatte; täglich spielte ich vor seinem Antlitze allezeit" (Sprüchw. 8, 30). Endlich schließt er: „da also der Vater ewig ist, so ist auch der Sohn ewig, ein Licht aus dem Lichte; denn wenn ein Zeuger (γονεύς), so ist auch ein Gezeugtes (τέκνον); wäre kein Gezeugtes, wie könnte ein Zeuger und wessen könnte er Zeuger sein? Es sind aber beide, und von Ewigkeit her" [1]).

Diese Sätze, in der Unbestimmtheit wie sie vorliegen, lassen nicht erkennen, wie sie mit jenen frühern Aeußerungen zusammen bestehen, worin er, gelinde ausgedrückt, dem Vater eine gewisse Priorität vor dem Sohne einräumt. Nur das einzige Sätzchen: der Sohn habe das Sein nicht von sich, sondern aus dem Vater, stellt eine Verbindung zwischen beiden her, die wir an dieser Stelle nicht näher untersuchen wollen. Das aber leuchtet schon jetzt ein, daß der Sinn, in welchem die Abhängigkeit des Sohnes vom Vater genommen ist, nur der nähern Erklärung jener Sätze entnommen werden kann. In ihrer Allgemeinheit schließen sie sich den verschiedensten Standpuncten an, und wurden wie von den Apologeten, von Origenes und seinen Schülern, so von den nicänischen Vätern gebraucht. In welchem Sinne sie Dionysius genommen, geht auch nicht aus dem Gegensatze mit Bestimmtheit hervor. Denn der Vorwurf, daß er die Zeitlichkeit des Sohnes behaupte, seine Ewigkeit läugne, war von ihm schon dann zurückgewiesen, wenn er ein außer- oder vorzeitliches und vorweltliches Dasein desselben behauptete und dabei die Ewigkeit des Sohnes im stricten Sinne von seinem ewigen Sein in Gott als dessen Weisheit verstanden wissen wollte, eine Vorstellung, welche wiewohl nicht die

1) Athanas. de sent. Dionys. c. 15. cf. c. 18.

allgemein herrschende in der vornicänischen Zeit, doch die bei weitem gangbarste und verbreitetste war, und der sich, wie wir bald nachweisen werden, Dionys wirklich, der speculativen Auffassung seines Lehrers den Rücken kehrend, zugewandt hatte.

Auf den zweiten Vorwurf antwortet Dionys: die Namen der göttlichen Personen seien unzertrennlich von einander. Sage er Vater, so sei der Sohn, noch ehe er ihn ausdrücklich nenne, schon mit verstanden; nenne er den Sohn, so würde der Vater, selbst wenn er ihn nicht zuvor ausdrücklich genannt hätte, in dem Namen des Sohnes schon einbegriffen sein; nehme er den hl. Geist hinzu, so sei damit zugleich beides gesagt: woher und durch wen er komme . . . „Wie sollte ich daher, indem ich diese Namen (zur Bezeichnung der göttlichen Hypostasen) gebrauche, glauben können, daß sie von einander getrennt und schlechthin geschieden seien? . . . Wir erweitern die untheilbare Monas zur Trias und ziehen die unverkürzbare Trias wieder in der Einheit zusammen" [1]). Dionys will sagen: die göttliche Trinität

1) Athanas. de sent. Dionys. c. 17. Der letzte sehr merkwürdige Satz lautet: *οὕτω μὲν ἡμεῖς εἰς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συγκεφαλαιούμεθα.* Die Stelle ist nicht anders zu verstehen als die verwandte bei Dionysius von Rom. Die Monas ist der *εἷς θεὸς τῶν ὅλων*, und zwar zunächst der Vater, als die lebendige Quelle, aus welcher der Sohn und Geist hervortreten und in welche sie wieder zurücklaufen. Die Vorstellung ist nicht die, daß aus der Monas in gleicher Weise Vater Sohn und Geist wie drei Linien aus einem Centrum hervortreten; die Monas ist, abgesehen vom Vater, eine bloße Abstraction; concret gefaßt ist die Monas der *εἷς θεὸς* als Vater. Der Vater ist Glied der Monas, wie der Sohn und Geist, aber er ist im Unterschied von ihnen erstes Glied (*ἀγέννητος*), Quelle und in sofern, principiell oder potentiell, das Ganze, also gewissermaßen „größer" als die beiden, ja als er selbst, sofern er Glied ist. Doch ist in Bezug auf ihn selbst der Unterschied eine leere Abstraction: das ist Er, daß er das erste Glied ist (der *ἀγέννητος*), wie das eigenthümliche Sein des Sohnes darin besteht, daß er das zweite Glied oder der Gezeugte ist, und so auch beim hl. Geist. Man denke sich einen Punct, so repräsentirt er die abstracte Monas, das Wesen der Trias blos als solches. Der wirkliche Punct ist schon ein Kreis, Mittelpunct und Peripherie, und so repräsentirt er das göttliche

ist keine Sprengung der Einheit Gottes; die Monas, indem sie sich als Trias darstellt, bleibt in sich selbst und verhält sich als das Princip und Wesen der Trias. Diese Vorstellung, welches die nicänische ist, ist keine solche, die von dem ursprünglichen Standpuncte des alexandrinischen Dionys aus unerreichbar wäre, sie ist vielmehr die vollendete Wahrheit desselben; aber wir werden doch annehmen müssen, daß er sie erst durch die Einwirkung des römischen Dionys ergriffen und sich zu klarem Bewußtsein erhoben habe. Wie elastisch jener Standpunct sei, und wie merklich der Schritt des alexandrinischen Bischofs von seinem antisabellianischen Brief zu der dem römischen Dionys gegebenen Erklärung, erkennt man aus dem Gegensatz obiger Stelle zu der von den Arianern ausgebeuteten, in welcher er sagt, daß der Sohn dem Vater äußerlich, daß er dessen *ποίημα* sei, und weil durch ihn geworden sei, angefangen habe zu sein. Da ist der Faden der Einheit des Vaters und Sohnes am Zerreißen, in obiger Stelle dagegen scheint der reelle Unterschied in der allein realen Einheit völlig aufgelöst und untergegangen.

Auf den dritten Vorwurf endlich antwortet Dionys: „Allerdings habe er auch geschaffene Dinge und Werke in Betracht gezogen (um die Verschiedenheit des Sohnes zum Vater zu zeigen), aber solche Beispiele als weniger passend nur beiläufig gebraucht, wie er allerdings z. B. gesagt habe: die Pflanze ist nicht dasselbe, was der Landbauer, und das Schiff nicht, was der Schiffbaumeister [1]). Dagegen habe er länger

Wesen als Princip (seiner selbst und der andern), den Vater, die concrete Monas; aber diese ist selbst nur dadurch wahrhaft wirklich (actu), daß sie in sich, von dem eigenen Mittelpunct aus den zweiten und dritten Kreis beschreibt. Dieses Bild halte ich für treffender als das gewöhnliche vom Dreieck, dessen oberste Spitze den Vater darstellen soll.

1) *Ἐπεὶ μήτε τὸ φυτὸν ἔφην τῷ γεωργῷ, μήτε τῷ ναυπηγῷ τὸ σκάφος* — hier fehlt das Prädicat im Griechischen; es dürfte, vermuthe ich, das Stichwort *ὁμοούσιον* gestanden haben, in dem Sinne, in welchem dasselbe von der antiochenischen Synode gegen Paul von Samosata verworfen worden,

länger bei angemessenern und wahrern Vergleichungen sich aufgehalten und mehrere Beispiele beigebracht, die er ihm (Dionys von Rom) in einem andern Brief mitgetheilt und mit welchen er die Anschuldigung, als sei nach ihm Christus nicht ὁμοούσιος τῷ θεῷ, zurückgewiesen. Denn obwohl er gestehe, das Wort nirgends in der hl. Schrift gefunden oder gelesen zu haben, so ständen doch die von ihm gleich darauf angezogenen — von jenen aber verschwiegenen — Vergleichungen dieser Auffassung (διάνοια) nicht im Wege. Habe er doch das Beispiel von der menschlichen Nachkommenschaft (γονή) angeführt, welche augenscheinlich (mit dem Zeuger) gleichartig (ὁμογενής) sei; er habe gesagt, daß schlechthin nur darin die Eltern von den Kindern sich unterscheiden (ἕτέρους εἶναι), daß sie nicht diese selber (i. e. dieselben) sind. Er habe mehrere dahin zielende Gleichnisse beigebracht, wie das von der Pflanze, die aus dem Samen oder der Wurzel hervorwächst, vom Flusse und der Quelle u. dgl. Aber da geben sie sich den Anschein, als sähen sie das alles nicht, sondern werfen mir jene beiden aus dem Zusammenhang gerissenen Worte [1]) vor [2]). „Obwohl er das Wort ὁμοούσιος in der Schrift nicht gefunden, so habe er doch das als Schriftsinn erkannt, daß Christus als Sohn und Logos Gottes der väterlichen Substanz nicht fremd (ξένος) sein könne" [3]). Ueber κτίσμα und ποίημα insbesondere erklärt er sich also. „Zwar nenne er Gott Schöpfer und Demiurg von allem (ποιητὴν καὶ δημιουργόν); aber daraus dürfe man nicht folgern, daß Gott nun auch der Schöpfer Christi und Christus ein Geschöpf (ποίημα) sei. Denn vor allem sei und heiße ihm Gott — Vater, womit der Sohn schon gesetzt sei, und nun erst sei und heiße er Schöpfer (also mit Einschluß des Sohnes).

weil es eine völlige Identität des Sohnes und Vaters mit Ausschließung des hypostatischen Unterschiedes ausdrücken konnte.

1) κτίσμα und ποίημα? oder ξένον κατ' οὐσίαν und μὴ ὁμοούσιον?

2) L. c. c. 18. de decret. Synod. nic. c. 25.

3) L. c. c. 20. de decret. Synod. nic. c. 26.

Der Name Vater, eigentlich genommen im Sinne von Zeuger (ὁ γεννήσας), komme Gott nicht als Schöpfer zu, und umgekehrt könne er als Schöpfer im eigentlichen Sinne, d. h. als ποιητής (factor) und χειροτέχνης (opifex = Werkmeister) nicht Vater heißen" [1]). Mit andern Worten: Vater heißt Gott nur in Bezug auf den Sohn — nach dem innern Verhältnisse seiner zu sich selbst — Schöpfer nur in Bezug auf die Welt — nach seinem äußern Verhältniß zu dem, was nicht er selbst, sondern ihm fremd und etwas wesentlich anderes als er selbst ist. Aber beide Ausdrücke werden auch in einem weitern und weniger eigentlichen Sinne gebraucht. „Ποιητής namentlich heiße bei den Griechen nicht allein der, welcher ein ihm Aeußerliches und Fremdartiges hervorbringe, sondern auch wer aus dem Seinigen producirt (was ihm gleichartig und unzertrennlich von ihm ist [2]). So nennen sich die griechischen Weisen ποιητὰς τῶν ἰδίων λόγων (ihrer Geistesproducte, Werke), obwohl hier der Ausdruck „Väter" (Urheber, Autoren) die eigentliche Bezeichnung sei. Nur in einem ähnlichen uneigentlichen Sinne heiße auch der Vater ποιητής des Sohnes (und dieser ποίημα), und sei von ihm im Vorbeigehen so genannt worden" [3]). „Er erkenne aber in dem Logos kein Geschöpf und nenne (insgemein) Gott nicht dessen Schöpfer, sondern Vater" [4]).

Man kann nicht zweifeln: diese apologetischen Ausführungen waren seinem Standpunkte gemäß und drücken seine wahre Denkweise aus. Denn wiewohl der hl. Athanasius, auf dessen Mittheilungen wir in unserem Urtheil beschränkt sind, nicht darauf ausging, diesen eigenthümlichen Standpunkt in's Licht zu setzen und die verklagten Aussprüche seines Vor-

1) Athanas. de sent. Dionys. c. 20.

2) Παρ' Ἕλλησι γὰρ ποιηταὶ καὶ τῶν ἰδίων καλοῦνται λόγων οἱ σοφοὶ· καὶ ποιητὴς, ὁ ἀπόστολος εἶπεν, νόμου (Rom. 2, 13. Jac. 4, 11) καὶ τῶν ἐγκαρδίων γὰρ ἀρετῆς ἢ κακίας ποιηταὶ καθίστανται, ὡς εἶπεν ὁ θεὸς· ἔμεινα τοῦ ποιῆσαι κρίσιν, ἐποίησε δὲ ἀνομίαν (Esa. 5, 7).

3) L. c. c. 20. c. 21.

4) L. c. c. 21.

gängers daraus zu erklären, sondern ihm alles an dem Beweise der Grundlosigkeit des Anspruchs lag, den die Arianer an Dionys als ihren Antesignanus machten, so läßt er uns doch auch darüber nicht völlig rathlos. Hieher gehört zunächst die Mittheilung der Stelle aus dem ersten Buche der Apologie. Dionysius sagt: „Vorhin wurde bemerkt, daß Gott die Quelle aller Güter ist (*τῶν ἀγαθῶν ἁπάντων πηγή*); der Sohn aber ist als ein von ihm (*ὑπ' αὐτοῦ*) ausströmender Fluß bezeichnet worden; denn der *λόγος* ist ein Ausfluß des *νοῦς*, menschlich zu reden wird er vom Herzen durch den Mund ausgestoßen, und ist der mittelst der Zunge hervortretende *νοῦς* ein anderer (*ἕτερος*) als der *λόγος* im Herzen. Denn dieser, der jenen ausschickt, verharrt in sich und bleibt was er war (ist vor wie nach derselbe); der andere, der ausgeschickt ist, geht hin und nach allen Seiten umher: und so ist einer in dem andern, und doch jeder von dem andern verschieden (*ἕτερος*). So sind auch Vater und Sohn Eins (*ἕν*) und in einander [1])." Diese scheinbar sehr merklich von der Origenischen abweichende Vorstellung darf man jedoch nicht als ein Zurücktreten auf den Standpunkt der Apologeten begreifen [2]) und in Gegensatz zu der Lehrweise des Origenes bringen; sie tritt vielmehr nur als populäre, auf den bekannten Schriftausspruch: eructavit *cor* meum *verbum* bonum [3]) basirte Vorstellung auf, die, wie sich aus der Parallelstelle aus dem vierten Buche der Apologie (bei Athanas. a. a. O.) unzweifelhaft ergibt, mit der Origenischen Auffassung unmittelbar zusammenhängt. Hier wird unter Bezug auf jene Psalmstelle das Verhältniß der *καρδία* i. e. *νοῦς* zum *λόγος* besprochen. Und zwar zunächst das der Verschiedenheit. „Jedes hat seinen eigenen, vom andern abgesonderten Ort; das Eine im Innern

1) L. c. c. 23.

2) Vgl. Münscher, Dogmengeschichte I, 450. Dorner, Entwicklungsgeschichte ꝛc. S. 746. Anm.

3) Psl. 44, 1. Athanasius führt diese Stelle a. a. O. c. 2 mit den Worten ein: David spreche dieses *ἐκ προσώπου τοῦ πατρός*.

(*ἐν τῇ καρδίᾳ*), das andere auf der Zunge und den Lippen weilend und sich bewegend", ein Bild, dessen Bedeutung nahe genug liegt. Sodann das Verhältniß der Einheit. „Sie sind nicht auseinander, noch berauben (beschränken) sie sich; der *νοῦς* ist nicht *ἄλογος*, und der *λόγος* nicht *ἄνους*, sondern der *νοῦς* bringt den *λόγος* hervor (*ποιεῖ*), in dem er zur Erscheinung kommt (*ἐν αὐτῷ φανείς*), und der *λόγος* offenbart (*δείκνυσι*) den *νοῦς*, aus welchem er geworden ist (*ἐν αὐτῷ γενόμενος*); der *νοῦς* ist gleichsam der inwendige, in sich seiende *λόγος* (*λόγος ἐγκείμενος*), der *λόγος* aber der aus sich heraustretende (sich objectivirende) *νοῦς* (*νοῦς προπηδῶν*)." Von diesem gegenseitigen Wesensverhältniß ist das Verhältniß ihrer Wirksamkeit unterschieden, welches, wie mir scheint, die unmittelbar folgenden Worte aussprechen wollen, während der Schluß der Stelle wieder auf jenes zurückkommt und zugleich die Anwendung auf das ewige göttliche Verhältniß des Vaters zum Sohne macht. „Der *νοῦς* geht in den *λόγος* über und dieser bringt den *νοῦς* (die Vernunft) gleichsam in sich (das Wort) eingewickelt an die Vernehmenden (*ἀκροατάς*), und so wird der *νοῦς* mittelst des *λόγος* (Wortes) in den Seelen der Hörenden festgestellt, da er zugleich mit dem Worte eingeht." Das ist beim einzelnen Menschen das Verhältniß des Gedankens zum Wort, der Vernunft zur Sprache an und für sich betrachtet, sowie das Verhältniß ihrer Wirksamkeit auf Andere. „Es ist also, schließt die bedeutende Stelle, der *νοῦς*, gleichsam der Vater des *λόγος*, aus und in sich selbst seiend, der *λόγος* aber, gleichsam der Sohn des *νοῦς*, zwar unmöglich vor diesem, aber auch nicht außer ihm seiend, vielmehr mit ihm geworden, aber aus ihm entsprossen (*βλαστήσας δὲ ἀπ' αὐτοῦ*). *Καὶ οὕτως ὁ πατὴρ ὁ μέγιστος καὶ καθόλου νοῦς πρῶτον τὸν υἱὸν λόγον ἑρμηέα καὶ ἄγγελον ἑαυτοῦ ἔχει.*" Dieser Satz zeigt den Origenisten. Der Vater ist der höchste und der schlechthin allgemeine *νοῦς*, das absolut Ganze, der Sohn ist der *πρῶτος λόγος* in Rücksicht auf alles übrige Logische, was durch ihn erst wird, sowie in Rücksicht darauf, daß er nicht von außen, sondern aus dem

Wesen Gottes entsprungen, der θεὸς λόγος ist. Als solcher ist er der Dollmetscher und Gesandte Gottes, der Offenbarer zugleich seines Wesens und Willens, was kein anderer ist und sein kann. Weiterhin gebraucht Dionysius die Analogie des menschlichen Gedankens und Wortes in einem von dem frühern abweichenden, dem origenistischen Standpunkte angepaßten Sinne. Nicht den λόγος unterscheidet er als ἐνδιάθετος und προφορικός, sondern den νοῦς und λόγος wesentlich identificirend, ist ihm jener λόγος ἐγκείμενος und dieser νοῦς προπηδῶν. Daher fällt ihm auch der Zeitunterschied zwischen νοῦς und λόγος völlig hinweg; der λόγος ist zugleich mit dem νοῦς da, wenn er gleich nur durch diesen ist. Ob Dionysius die Ewigkeit des Logos durch Herbeiziehung der ewigen Schöpfung, wie sein Lehrer, getrübt, bleibt unentschieden, ist aber nicht wahrscheinlich. Noch viel deutlicher verräth eine andere von Athanasius aufbewahrte Stelle aus dem zweiten Briefe der Apologie den Schüler des Origenes. Hier sagt Dionys: „Im Anfange war der Logos (Joh. 1, 1); aber nicht der, der den Logos hervorgebracht (ὁ τὸν λόγον προέμενος, d. h. der ὁ θεός), war Logos (sondern dieser ist ein anderer); denn der Logos war bei Gott (πρὸς τὸν θεόν). Der Herr ist die Weisheit; also nicht der war die Weisheit, der die Weisheit hervorgebracht; denn (heißt es Sprüchw. 8, 30) Ich war es, an der Er sein Ergötzen hatte. Christus ist die Wahrheit; es heißt aber (3 Esdr. 4, 4): gepriesen sei der Gott der Wahrheit" [1]). Der Gott der Wahrheit, der Vater der Weisheit, der Gott ist ein anderer (und, sagt Origenes, größer) als die Wahrheit, die Weisheit, der Theos Logos (ohne Artikel).

Dies der Inbegriff der Lehre des berühmten alexandrinischen Bischofs, so weit sie aus den Ueberresten seiner Briefe hervorgeht. Von einer subordinatianischen Vorstellung aus schreitet sie momentan bis zu der Behauptung der Zeitlichkeit und Geschöpflichkeit des Sohnes vor; aber so wie sie sich von dem Gegensatze des Sabellianismus frei steht, erhebt sie sich auch zu der erhabensten Anschauung, welche vor dem Nicänum über die Wesensgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater aufgestellt worden war. Dies Urtheil ist im Ganzen auch das des Basilius. „Wir bewundern, sagt er [1]), nicht alles was dieser große [2]) Mann geschrieben, vielmehr sind es einige Punkte, die wir verwerfen. Denn er ist es, der, so viel wir wissen, zuerst [3]) die Samenkörner der jetzt grassirenden anomöischen Lehre ausgestreut. Schuld daran ist aber, wie ich glaube, nicht eine verkehrte Ueberzeugung (πονηρία γνώμης), sondern der allzugroße Eifer, dem Sabellius zu widerstreben. Wie ein Gärtner, wenn er eine verkrümmte Pflanze aufrichten will, in zu raschem Zug über die mittlere Linie hinaus nach der andern Seite sie beugt: so etwas, finden wir, ist auch ihm zugestoßen, ohne daß er es gewahrte. Es mußte ihm genügen, den Libyern zu beweisen, daß Vater und Sohn nicht dasselbe Subject seien (ὅτι οὐ ταὐτὸν τῷ ὑποκειμένῳ πατὴρ καὶ υἱός); da er aber eine ganz handgreifliche Niederlage ihnen bereiten wollte, so behauptete er nicht allein die Verschiedenheit (ἑτερότητα) der Hypostasen, sondern auch einen Unterschied des Wesens (οὐσίας διαφοράν), der Macht und Herrlichkeit. Daher bleibt er sich auch in seinen Schriften nicht gleich, indem er jetzt das ὁμοούσιον aufhebt wegen des Mißbrauchs, den Sabellius zur Vernichtung des Hypostasenunterschieds damit trieb, jetzt aber dasselbe zuläßt [4]), wo er sich

1) Athanas. l. c. c. 25.

1) Ep. IX. Opp. ed. Garnier, Paris. Tom. III. p. 90 seq.

2) Ep. CLXXXVIII s. canon. prim. c. 1. p. 269.

3) In der That lauten seine Ausdrücke so schroff, daß man darüber seines Lehrers Origenes vergessen konnte.

4) Dem gelehrten Herausgeber des 3. Tomus des hl. Basilius (Maran) scheint dieser sich noch zu stark und hart gegen Dionys auszusprechen. Er tadle zwar blos dessen Worte, aber so, als ob sie von den bei den Arianern üblichen Reden nicht verschieden wären, was nicht der Fall sei. Daß Dionysius gesagt: filius cum sit res facta, non erat antequam fieret, sei

gegenüber seinem Namensvetter (πρὸς τὸν ὁμώνυμον) vertheidigt" [1]).

* Wir führen unbedenklich auch den großen, von Basilius so hoch bewunderten Schüler des Origenes, Gregorius Thaumaturgus hier auf. Seine ἔκθεσις πίστεως scheint zwar einem höhern Standpunkt der Betrachtung des Trinitätsverhältnisses anzugehören, indem sich keine Spur einer subordinatianisirenden Vorstellung in derselben zeigt [2]). Allein die

---

eine Erdichtung der Arianer (Athanas. de sent. Dionys. c. 4), und Athanasius beweise, daß weder diese noch andere dergleichen Ausdrücke bei Dionys vorkommen (Opp. Basil. T. III. p. 90. n. f.). Dies ist durchaus unrichtig; Athanasius gibt (l. c.) jene Ausdrücke als ächt ausdrücklich zu, aber er vertheidigt sie, indem er sie auf Christum nach seiner Menschheit bezieht, oder entschuldigt und erklärt sie aus dem Gegensatze, den Dionys bekämpfte. Den arianischen Sinn dagegen läugnet er c. 18.

1) De spirit. sanct. c. XXIX. n. 72 führt Basilius aus dem apologetischen Schreiben an Dionys von Rom die Schlußdoxologie: τῷ δὲ θεῷ πατρὶ καὶ υἱῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστῷ σὺν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, δόξα καὶ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν. mit dem Ausdrucke der Verwunderung an. Diese Verwunderung ist jedoch lediglich darauf zu beziehen, daß der hl. Geist, in Ansehung dessen Dionysius sonst ganz incorrect gelehrt haben soll (ep. IX. n. 2), hier auf die gleiche Linie mit dem Vater und Sohn gestellt sei.

2) Der erhabene, begeisterte Ausdruck kann es rechtfertigen, wenn dieses Glaubensbekenntniß aus göttlicher Eingebung hergeleitet wird (Gregor. Nyss. vit. Gregor. Thaumat. Opp. Tom. III. p. 546. ed. Paris. 1638. Hahn, Bibliothek der Symbole S. 97). Es lautet (Mansi, Tom. I. p. 1029): Εἷς θεὸς πατὴρ λόγου ζῶντος, σοφίας ὑφεστώσης καὶ δυνάμεως καὶ χαρακτῆρος ἀϊδίου, τέλειος τελείου γεννήτωρ, πατὴρ υἱοῦ μονογενοῦς. Εἷς κύριος, μόνος ἐκ μόνου, θεὸς ἐκ θεοῦ, χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος, λόγος ἐνεργός, σοφία τῆς τῶν ὅλων συστάσεως περιεκτικὴ καὶ δύναμις τῆς ὅλης κτίσεως ποιητικὴ, υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρὸς, ἀόρατος ἀοράτου καὶ ἄφθαρτος ἀφθάρτου καὶ ἀθάνατος ἀθανάτου καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου. Καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον καὶ δι' αὐτοῦ πεφηνὸς δηλαδὴ τοῖς ἀνθρώποις, εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία, ἁγιότης ἁγιασμοῦ χορηγός, ἐν ᾧ φανερῶται θεὸς ὁ πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων καὶ ἐν πᾶσι, καὶ θεὸς ὁ υἱὸς ὁ διὰ πάντων, τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Οὔτε ἓν κτιστόν τι ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι, οὔτε ἐπείσακτον, ὡς πρότερον μὲν οὐχ ὑπάρχον, ὕστερον δὲ ἐπεισελθόν· οὔτε ἓν ἐνέλιπέ ποτε υἱὸς πατρὶ ὅτε υἱῷ πνεῦμα, ἀλλὰ ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος ἡ αὐτὴ τριὰς ἀεί. — Das Glaubensbekenntniß des Mar-

erhabene, schwungvolle, begeisterte Sprache des Glaubensbekenntnisses darf uns nicht täuschen. Es enthält kein Wort, das nicht auch Origenes aussprechen konnte [1]); womit wir jedoch nicht behaupten, daß Gregor seinem Lehrer bis zu den Principien seines speculativen Systems gefolgt und die speculativ ausgeprägte subordinatianische Vorstellung desselben getheilt habe. Im Gegentheile glauben wir, daß er zu dem Systeme des Origenes sich ganz wie Dionysius von Alexandrien verhält und auf demselben Standpunkte der Lehrauffassung wie dieser steht. Einerseits nämlich finden wir, daß er den Sohn aufs schärfste vom Vater unterscheidet und πολημα nennt, andrerseits sehen wir ihn bis zu dem Begriff der absoluten Homousie sich erheben. Was das erstere betrifft, so erzählt Basilius [2]), daß sich bei Gregor, namentlich in seinem Gespräche mit dem Heiden Aelian, Ausdrücke finden, die den Arianern eine große Stütze zu gewähren schienen, wie κτίσμα und πολημα. In einem solchen Gespräche findet sie Basilius jedoch nicht anstößig, er sieht darin eine Condescendenz zu dem Standpunkte des Zöglings, den er für das Christenthum zu gewinnen trachtete, und dem daher — dieß ist vielleicht der Gedanke des Basilius — die absolute Wesensidentität der göttlichen Hypostasen nicht sofort mitgetheilt werden durfte. Weiter führt Basilius an, vieles sei von Christo nach seiner Menschheit gesagt und werde mit Unrecht von seiner Gottheit verstanden. Es bedarf

---

tyrers Lucian (bei Athanas. de synodis n. 23), das die Eusebianer zu Antiochien 341 sich aneigneten, kommt dem des Gregorius in der Substanz völlig gleich; diesem kommt nur seine größere Unbestimmtheit zu Statten. Auch Gregor hätte die Stelle unterschrieben, daß die Namen Vater Sohn und Geist genau bezeichnen τὴν οἰκείαν ἑκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑπόστασιν καὶ τάξιν καὶ δόξαν· ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. Indem dagegen die Eusebianer dasselbe dem nicänischen Symbolum entgegensetzten, so bekam es den Charakter des Semiarianischen, den es an sich nicht hat. Es ist etwas anderes, zu dem Begriff der Homousie sich nicht erheben, und denselben, nachdem er erreicht ist, verwerfen.

1) Weßhalb wir auch die Zweifel an seiner Aechtheit für ganz unbegründet halten. Besondern Anstoß hat man an dem Schlußsatze genommen, wie denn dieser auch in einer alten Uebersetzung fehlt. Die Stelle ist allerdings sehr erhaben. Aber will nicht auch Origenes das Trinitätsverhältniß rein geistig aufgefaßt, will er nicht ausdrücklich alle Vorstellungen beseitigt wissen, die von endlichen Verhältnissen hergenommen sind? Er sagt es selbst oder konnte es sagen, daß in der Trinität alles göttlich und ewig, nichts geschaffen, keines dem andern dienstbar oder zeitlich später sei.

2) Ep. 210. n. 5. Opp. Tom. III. p. 316 seq.

solcher Entschuldigungen — denn das sind sie doch — übrigens keineswegs; wir vermögen diese Ausdrucksweise zu erklären. Das Moment des Unterschiedes, der selbständigen Gottheit des Sohnes führte in der Vorstellung wie im Kampfe gegen die monarchianische Negation auf den Ausdruck der Unterordnung: daß der Sohn von dem Vater hervorgebracht, insofern ihm nicht gleich, sondern sein *ποίημα* (nicht ein *ποίημα*) sei. Eine Wesensverschiedenheit wollte damit nicht ausgesprochen werden, wie wir ganz deutlich daran sehen, daß Gregor wie Dionysius sich andrerseits zu der bestimmten Erklärung der Wesenseinheit, ja Identität erhebt. Berücksichtigen wir zuerst jene Seite der Darstellung. In der Lobrede auf Origenes sagt Gregor [1]): „Christus ist der *λόγος πρωτογενής*, die Wahrheit, die Weisheit und Kraft des *πατὴρ τῶν ὅλων*; er ist in ihm und mit ihm schlechthin geeinigt; ihn hat der Vater des All Eins mit sich gemacht und sich in ihm fast selbst erst verherrlicht [2]); aber obwohl er so Gott an Vollkommenheit am nächsten steht und alles andere schlechthin überragt als *θεὸς λόγος* und *μονογενὴς τοῦ πατρός*; obwohl er das vollkommenste Wesen und absolutes Leben ist [3]), nämlich der *ἔμψυχος λόγος τοῦ πρώτου νοῦ*: so ist er dem Vater aller Dinge doch nicht völlig gleich, sondern als von ihm hervorgebracht (*ποιηθείς*) ihm untergeordnet.“ Ausdrücklicher noch scheint Gregor die andere Seite des Verhältnisses, die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater, geltend gemacht zu haben. Die Sabellianer beriefen sich auf ihn, weil er gelehrt habe: *πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν* [4]). Nimmt man *ὑπόστασις* cum tota saecularium schola, wie sich Hieronymus (ad Damas. ep. 10. n. 4) ausdrückt, gleichbedeutend mit *οὐσία* — was dem origenischen Sprachgebrauch freilich nicht ganz gemäß wäre — so tritt damit die Verschiedenheit von Vater und Sohn über die bloß formelle, begriffliche gleichsam von selber hinaus. Jedenfalls ist der Ausdruck *ἐπινοίᾳ εἶναι δύο* nicht verfänglicher, als der der bloßen Namensverschiedenheit, dessen sich Gregor in einem unverfänglichen, correcten Sinne bedient [5]). Gerade gegen die Sabellianer aber konnte und mußte man sich

1) Orat. panegyr. in Orig. c. 4. Galland. bibl. Tom. III. p. 417.

2) L. c. *Ὃν τινα αὐτὸς ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ἓν πρὸς αὐτὸν ποιησάμενος, δι' αὐτοῦ μονουχὶ αὐτὸς αὐτὸν ἐκπερῳῶν, τῇ ἴσῃ πάντῃ δυνάμει τῇ αὐτοῦ τρόπον τινὰ τιμᾷ καὶ τιμᾶτο.*

3) *τελειότατος ὢν καὶ ζῶν.*

4) Basil. ep. CCX. n. 5. Facundus von Hermiane (lib. X. c. VI. Tom. II. p. 740. Sirmond.) erwähnt auch, Basilius vertheidige den großen Gregor gegen den Doppelvorwurf arianischer und sabellianischer Lehre. Von obigem Satze behauptet Basilius: *ὅτι οὐ δογματικῶς εἴρηται, ἀλλ' ἀγωνιστικῶς.*

5) Wenn das von A. Maj einem arabischen Codex der vaticanischen

der Namensverschiedenheit annähmen. Nach Basilius (l. c. n. 3) beriefen sich die Sabellianer nämlich auf die Taufformel, in der es ausdrücklich heiße: auf den Namen (*ὄνομα*), nicht auf die Namen (*ὀνόματα*); es sei somit klar, *ὅτι ἓν ἐστιν ὄνομα*, daß Gott als ein Subject, eine Person, absolut monadisch (nicht triadisch) existire. Wenn man hingegen, wie es Basilius thut und in ähnlicher Weise auch Gregor gethan haben dürfte, darauf dringt, daß drei Namen seien, außer dem Vater auch der des Sohnes und Geistes, was kann das Wort dann anders bedeuten, als die eigene Subsistenz, Hypostase oder Persönlichkeit? „Die Namen — sagt Basilius — sind Zeichen von Sachen; daß aber Sachen (*πράγματα*) eine eigene in sich vollendete Subsistenz (*ὕπαρξις*) haben, bestreitet kein einigermaßen Verständiger. Es ist dieselbe Natur und Gottheit, die dem Vater Sohn und Geiste eignet, aber ihre Namen sind verschieden, und diese geben uns bestimmte, in sich abgeschlossene Begriffe (*ἐννοίας*) von ihnen, d. h. ihre Eigenthümlichkeiten zu erkennen; denn es wäre gar nicht möglich, daß der Geist, ohne sich an diese unterscheidenden Eigenthümlichkeiten (*ἰδιώματα*) zu halten, die ihnen gebührende Lobpreisung darbrächte [1]).“

3. Hippolytus.

Wie Tertullian in Afrika gegen Praxeas, in derselben Weise tritt Hippolyt in Rom gegen den Noetus auf [2]). Die einseitige Subordinationslehre, der Tertullian vielfach Ausdruck gegeben, erscheint aber bei ihm in einem fertigen, abgeschlossenen System verknöchert. Die schroffe Art, in der er sich der höhern Wahrheit verschloß, charakterisirt seinen Standpunkt als einen

Bibliothek entnommene Fragment (Spicil. Rom. III. p. 696) dem Gregor wirklich zugehört, woran wir nicht zweifeln möchten. Vgl. Dorner, Lehre von der Person Christi S. 736. Anm. Hier werden Vater Sohn und hl. Geist als verschiedene Namen (nomina) aufgeführt, darin liege ihr Verschiedenheitliches bei gleichem Wesen. So unterscheiden sich auch die Menschen durch ihre Namen — individuelle, persönliche Eigenthümlichkeit — während sie durch ihre Natur, das Menschsein sich nicht unterscheiden. Die göttlichen Namen bezeichnet aber Gregor ausdrücklich als subsistentias (*ὑποστάσεις*), wie er denn auch den Logos verbum substantiale nennt.

1) Basil. l. c. n. 4. p. 315 seq.

2) Weßhalb einige die Schrift contra Noetum, die unter seinem Namen auf uns gekommen ist, ihm absprechen und für das Plagiat eines Unbekannten aus Tertullian erklären, wie Münscher-Cölln, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I. 167. Vgl. auch Lumper P. VIII. p. 42. 46.

verkehrten und unwahren. Hippolyts Lehre war in ihrer Art zu Rom, was die seines Zeitgenossen Origenes in Alexandrien.

Wir besitzen von ihm zwei Darstellungen, die eine in der Schrift contra Noetum, die in ihrem ersten Theile mehr populär gehalten und darauf berechnet ist, den unmittelbaren Inhalt des apostolisch-kirchlichen Glaubensbekenntnisses [1]) dem denkenden Verständniß näher zu bringen, namentlich die Einheitsfrage ohne (theodotianische oder noetianische) Verkümmerung des Glaubens an die eigene Gottheit Christi zu lösen. Die andere gibt die neuaufgefundene Schrift: *κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος* [2]). Hier ist die christliche Logologie mit einer kosmophysischen Philosophie in der Weise der alten Jonier in die engste Verbindung gebracht, und auf diese prunkende Weisheitslehre scheint sich Hippolyt am meisten eingebildet zu haben. Die Verbindung ist keine willkührliche, sondern das natürliche Ergebniß des unzertrennlichen Zusammenhangs, in welchem, nach Hippolyts Ansicht, die göttliche Zeugung des Logos mit der göttlichen Weltschöpfung steht. Die evangelische und apostolische Lehre, daß durch den Logos alle Dinge geschaffen werden — die doch nur in dieser Allgemeinheit theologisch ist — genügt ihm nicht; er sucht die Entstehung aller Dinge durch die vermittelnde (und von Gott abhängige) Thätigkeit des Logos zu zeigen. In seiner häresiologischen Schrift gibt er jedoch nur die Quintessenz der dahin bezüglichen Lehrsätze und verweist in Betreff des Nähern auf seine Schrift *περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας* [3]).

1) Vgl. cap. 17 u. c. 9.

2) Von E. Miller unter dem Titel: Origenis philosophumena zuerst edirt (Oxonii 1851. 8.). Nach den glänzenden Untersuchungen Döllingers (Hippolytus und Kallistus oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Regensburg 1853) läßt sich ihre Abfassung durch Hippolyt nicht mehr bezweifeln. Jedenfalls ist der Verf. der Schrift contr. Noet. auch der des Elenchos, wovon sich Jeder aus unserer Darlegung des Inhalts beider überzeugen wird. Vgl. Döllinger a. a. O. S. 206.

3) Philos. p. 334.

Bei solcher Beschaffenheit der beiden Darstellungen kann es nicht zweifelhaft sein, daß der erstern wegen ihres vorherrschend theologischen Charakters in der Art der Vorrang gebührt, daß wir sie zu Grund legen und die andere vorherrschend speculative Darstellung zu Hülfe nehmen, um die Lehre vom Logos, die fast ihr einziger Inhalt ist [1]), schärfer zu begränzen, und über-

1) Döllinger, indem er an den dem Hippolyt zuweilen (noch neuerlich von Meier, Trinitätslehre I. S. 88) gemachten Vorwurf, als ob er die Persönlichkeit des hl. Geistes verkannt habe, erinnert, fügt bei: man könne für diese Ansicht eine auffallende Bestätigung in dem neu entdeckten Werke desselben zu finden glauben; denn hier werde in der Darstellung der Lehre im 10. Buch (p. 334 ff.) der hl. Geist ganz ignorirt, nur von dem Logos, der Schöpfung und Menschwerdung sei die Rede. Daß der Vorwurf ungegründet sei, weist er (S. 209) aus der Schrift contr. Noet. nach, und erklärt sofort den Ausfall der Lehre vom hl. Geist in dem Elenchos aus der Arcandisciplin. Zu dem exoterischen Theil der christlichen Lehre, wovon man also auch Heiden gegenüber habe sprechen dürfen — und der die eigene Lehrdarstellung Hippolyts enthaltende Schluß des Elenchos sei eine an die Heiden gerichtete Paränese — sei noch die Lehre vom Logos wegen der Berührung derselben mit hellenischen, besonders Platonischen Philosophemen gerechnet worden; die Lehre vom hl. Geiste dagegen, von seiner Bedeutung in der Kirche und seinen Gaben sei als specifisch christlich und nur den Gläubigen verständlich auch esoterisch behandelt worden. Hierüber haben wir mehrfache Zweifel. Ueber die vorausgesetzte Arcandisciplin überhaupt können wir an diesem Orte nicht sprechen. Aber angenommen, daß sie in solcher Weise bestanden: was ist esoterischer, specifisch christlicher, als die Menschwerdung des Logos zum Zweck der Erlösung? Und davon spricht Hippolyt in seiner „Paränese an die Heiden", von Dem also, was er contr. Noet. das *μυστήριον οἰκονομίας* schlechtweg nennt; nur von dem, was er die dritte Oekonomie nennt, spricht er nicht, wohl aber von der ersten und zweiten. Specifisch christlich ist die ganze Lehre von der göttlichen Oekonomie, die Incarnation aber ist der eigentliche Mittel- und Höhepunkt des christlichen Glaubens. — Man bedarf aber, um jene Erscheinung zu erklären, der gedachten Voraussetzung überhaupt nicht. In der ganzen Zeit vor dem Nicänum und noch in der nicänischen Zeit selbst wurde der Trinitätsglaube an dem Verhältniß des Sohnes zum Vater, des Logos zu Gott entwickelt; wo es sich um speculative und begriffliche Erörterung der Trinitätsfrage handelte, ging man schon der Einfachheit wegen nur selten zugleich auf das Verhältniß des hl. Geistes ein, während in den Glaubensbekenntnissen und

haupt den exactesten Ausdruck für die Auffassung Hippolyts zu gewinnen.

„Man muß bekennen Gott den allmächtigen Vater und Jesum Christum den Sohn Gottes, den Mensch gewordenen Gott, welchem der Vater alles unterworfen hat, ausgenommen sich selber und den hl. Geist, und daß sonach also drei sind“ [1]). „Wenn man aber wissen will, wie Gott gleichwohl nur Einer sei, so bedenke man, daß nur eine göttliche Macht ist. In Bezug auf die Macht erweist sich Gott als Einer, in Bezug aber auf die Oekonomie erweist er sich als dreipersönlich“ [2]). Verfolgen wir diese Sätze in ihrer weitern Entwicklung, so zeigt sich vor allem, daß Hippolyt die Einheit Gottes, wenn er sie auf die *μία δύναμις θεοῦ* begründet, nicht in dem Sinne der Homousie der drei göttlichen Personen faßt, sondern in dem subordinatianischen, daß Gott Vater für sich allein [3]) schlechthin absolut, das göttliche Wesen in seiner Totalität ist, der *θεὸς λόγος* aber (wie der hl. Geist) eine aus ihm abfließende und ihm unterstehende, weil von ihm hervorgebrachte Kraft (Theil), nicht das absolute Sein im absoluten Sinne (als Aus-sich-sein), sondern das absolute Sein in Bezug auf die Welt als *θεὸς γενήτος*. „Christo ist alles unterworfen, Den ausgenommen, der ihm alles unterworfen hat; er ist aller Dinge Herr (*πάντων κρατεῖ*), sein Herr aber ist der Vater, damit in allem Ein Gott sei, dem alles zugleich mit Christo — dem unmittelbaren Herrn von allem außer dem Vater — unterworfen ist, und das ist es, was Christus selbst bekennt, wenn er Gott seinen Vater und Gott nennt“ (Joh. 20, 17) [1]). „So stand also (nach der Generation des Logos) ein anderer (*ἕτερος*) ihm zur Seite, aber nichts anderes, so daß es zwei wären. Es ist eine wesentlich sich selbst gleiche Kraft in beiden, ähnlich wie der Fluß eben nur das Wasser aus der Quelle ist u. s. w. Das Ganze aber ist der Vater, und aus ihm ist die Kraft Logos (ein Abfluß und gleichsam Theil). Wie alles durch ihn (den Logos) geworden ist, so ist er durch den Vater ge- (zeugt) worden; daher, indem alles auf diesen zurückläuft, nur er allein Gott schlechthin, *αἴτιον τῶν πάντων* und folglich Ein Gott ist“ [2]). „Ich lehre nicht zwei Götter, sondern nur einen, aber zwei Personen (*πρόσωπα*) und eine dritte Oekonomie, die Gnade des hl. Geistes. Vater ist Einer (d. h. Gott Vater = *αἴτιον τῶν πάντων* = Gott schlechthin, ist nur Einer), aber es sind zwei Personen, weil auch der Sohn, und ein drittes, der hl. Geist ist. Der Vater befiehlt, der Logos (das Wort) führt aus, der Sohn aber erscheint und offenbart den Vater. *Οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα θεόν*, die göttliche Oekonomie lauft auf einen Gott hinaus, sie ist eine symphonische; dies ist sie aber durch die (innere und äußere) Harmonie der drei Personen, die Einheit des Wesens und der Handlung. *Εἷς γάρ ἐστιν ὁ θεός*: der Vater der befiehlt, der

---

überall da, wo es sich lediglich um den Ausspruch und die Bezeugung des Glaubens handelte, der hl. Geist nie fehlt. Was speciell den Hippolyt betrifft, so sehen wir ihn ganz ebenso verfahren, auch in seiner Schrift contr. Noetum. *Οὐκ ἐρῶ δύο θεούς*, sagt er wiederholt. Und warum warf ihm Kallistus Ditheismus vor? Weil auch diesem gegenüber — der kein Heide war — die Trinitätsfrage auf die Erörterung des Verhältnisses von Gott und Logos, Vater und Sohn beschränkt blieb.

1) Hippolyt. c. Noet. c. 8: *Ὁμολογεῖν (δεῖ) πατέρα θεὸν παντοκράτορα, καὶ Χριστὸν Ἰησοῦν υἱὸν θεοῦ θεὸν ἄνθρωπον γενόμενον, ᾧ πάντα πατὴρ ὑπέταξε παρεκτὸς ἑαυτοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου, καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία (πρόσωπα).* C. 7: Es heiße Joh. 10, 30 nicht: *ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἓν εἰμι*, sondern *ἓν ἐσμεν. τὸ γὰρ ἐσμεν, οὐκ ἐφ' ἑνὸς λέγεται, ἀλλ' ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν δὲ μίαν.*

2) Cap. 8: *Εἰ δὲ βούλεται μαθεῖν, πῶς εἷς θεὸς ἀποδείκνυται, γινωσκέτω ὅτι μία δύναμις τούτου. καὶ ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν, εἷς ἐστι θεός· ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχῆς ἡ ἐπίδειξις.*

3) Cap. 3: *ὅτι εἷς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά, δι' οὗ τὰ πάντα, ἐξ οὗ τὰ πάντα, καὶ ἡμεῖς ἐν αὐτῷ* (cf. 1 Cor. 8, 6).

1) Contr. Noet. c. 6.

2) Cap. 11. Wie das Gezeugtsein des Sohnes nicht völlig vom Gewordensein geschieden ist, so liegen in dem *αἴτιον τῶν πάντων* die beiden Prädicate, das persönliche, relative des Ungezeugtseins und das absolute, wesentliche des Ungewordenseins, ungeschieden beisammen, und der Ausdruck Gott Vater schließt noch beide in sich.

Sohn der gehorcht, der hl. Geist der verständlich macht (sc. den Willen des Vaters, das Werk des Sohnes). Der Vater ist über alles erhaben (*ἐπὶ πάντων*), der Sohn der alles vermittelnde, beherrschende (*διὰ πάντων*), der hl. Geist der in allem einwohnende, alles mit seiner Kraft belebende (*ἐν πᾶσιν*), vgl. Eph. 4, 6. Anders können wir die Einheit Gottes nicht verstehen, als daß wir wirklich dem Vater und dem Sohne und dem hl. Geiste glauben, d. h. an die göttliche Oekonomie in ihrer Symphonie [1]). Wer eines (von diesen dreien) verkennt, der verherrlicht Gott nicht vollkommen; *διὰ γὰρ τῆς Τριάδος ταύτης πατὴρ (θεὸς) δοξάζεται· πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, υἱὸς ἐποίησεν, πνεῦμα ἐφανέρωσεν*" [2]). Mit einem Worte: „wer wollte läugnen, daß Ein Gott ist? aber man darf auch die Oekonomie nicht aufheben" [3]). Gerade so lehrt Tertullian:

1) Wornach wir durch den Geist den Sohn und durch den Sohn den Vater erkennen; denn der Sohn offenbart den Vater und der Geist den Sohn.

2) Cap. 14.

3) Cap. 3: *Τίς γὰρ οὐκ ἐρεῖ ἕνα θεὸν εἶναι; ἀλλ' οὐ τὴν οἰκονομίαν ἀναιρήσει.* Ueber die Bedeutung von *οἰκονομία* geben mehrere Stellen bei Hippolyt den bestimmtesten Aufschluß. Es ist darunter die äußere Darstellung der göttlichen Monarchie, die Offenbarung ihres innern Wesens, ihrer innern Einrichtung, kurz der innere und äußere „Haushalt" Gottes gemeint. Die Incarnation, die Erscheinung Gottes im Fleische als Mensch unter den Menschen, heißt vorzugsweise *μυστήριον τῆς οἰκονομίας*. Sie hat nicht den einfachen noetianischen Sinn: daß eben Gott, Gott schlechthin ohne nähere Bestimmung, oder der Vater, Mensch geworden, gelitten u. s. w.; sondern sie offenbart uns die verborgene Tiefe des göttlichen Wesens, den Unterschied Gottes von seinem Logos, der (nicht Gott selber) auf die Erde von ihm geschickt, herabgekommen ist (cap. 3. 4 öfters, c. 8. 15. 16. 17). Cap. 14 wird die Gnade des hl. Geistes die dritte Oekonomie genannt, sofern die Gnadenwirkungen in den Gläubigen die dritte Person offenbaren, von der sie ausgehen. Demnach ist die Incarnation des Logos die zweite Oekonomie; welches wäre aber die erste? Sie steckt in der zweiten, mit der sie gegeben ist; der Vater ist in dem Sohne, sofern dieser ihn offenbart und wir ihn durch den Sohn erkennen, c. 4: *ἐν τίνι δὲ ὁ θεὸς ἀλλ' ἢ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ πατρῴῳ λόγῳ καὶ τῷ μυστηρίῳ τῆς οἰκονομίας*; Vgl. c. 7.

„man muß die göttliche Monarchie festhalten, aber mit ihrer Oekonomie." Nicht als abstracte Einheit und Einherrschaft, sondern in der Unterschiedlichkeit göttlicher Personen besteht die Einheit des Wesens und des Willens und Thuns Gottes.

„Es ist Ein Gott, der alles macht was er will, wie er will, wann er will; Er ist *ἀγέννητος, ἀπαθής, ἀθάνατος*. Das versteht Noetus nicht" (c. 8). Wenn er den Einen Gott (dasselbe Subject) Mensch werden und sterben läßt, den Ungezeugten (aus sich Seienden, *ἀγέννητος*) der Geburt (dem Werden), den Leidensunfähigen (*ἀπαθής*) dem Leiden unterwirft — so ist das sein Unverstand. Das Verständniß der großen Wahrheit, daß Gott im Fleische erschienen, ist durch den Glauben an Gott Vater, Sohn und hl. Geist, diese bestimmte Unterscheidung in Gott bedingt (c. 9. vgl. c. 17). Wie läßt sich nun diese Unterscheidung erklären? Das ist die Aufgabe, deren Lösung Hippolyt c. 10 ff. unternimmt.

„Als Gott allein und nichts mit ihm zugleich da war, faßte er den Entschluß, die Welt hervorzubringen. Er schuf sie, indem er sie dachte, wollte und seinen Gedanken aussprach: im Moment stand das Werk da, wie er wollte. Genug, es war im Anfang nichts als er. Aber der Eine war in sich Vieles (*πολύς*, vieleins); *οὔτε γὰρ ἦν ἄλογος, οὔτε ἄσοφος, οὔτε ἀδύνατος, οὔτε ἀβούλευτος ἦν*. Alles war in ihm (der Möglichkeit nach) und er war das All (ideell und virtuell); als er wollte, wie er wollte, offenbarte er (*ἔδειξε*) seinen Logos zu der von ihm festgesetzten Zeit, durch den er alles machte." „Gott denkt, will, spricht: es wird, es ist vollendet und steht da (äußerlich sichtbar). Er setzt aber alles, was geworden, durch den Logos und die Sophia in's Werk, *λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν*, und machte es wie er wollte, denn er ist Gott. Er zeugte aber (*ἐγέννα*) den Logos, den er in sich hatte, und machte ihn zum *ἀρχηγὸς, σύμβουλος* und *ἐργάτης* für die werdenden Dinge (*τῶν γινομένων*), ihn, der für die werdende Welt unsichtbar war, machte er sichtbar; indem er sein erstes Wort sprach (*προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος*), Licht aus Licht zeugend,

setzte er als Herrn der Schöpfung seinen eigenen Nous; ihn, der nur ihm selbst früher sichtbar war, machte er nun auch der Welt sichtbar, damit sie ihn, den Erschienenen, sähe und gerettet werden könnte."

Mit schärfern Zügen ist diese theogonische Theorie in den Philosophumenis (p. 334 f.) gezeichnet. „Der Eine Gott, der erste und alleinige und der Schöpfer und Herr aller Dinge, dem nichts gleichzeitig zur Seite steht, weder das Chaos (ewige Materie), noch Wasser noch Erde u. s. w., dieser, der durch seinen bloßen Willen alle Dinge aus Nichts schafft, ausgenommen daß er sie zuvor gedacht [1]) — dieser alleinige und schlechthinige Gott hat zuerst den Logos, indem er ihn dachte, gezeugt, nicht den Logos als lautbares (schöpferisches) Wort, sondern als innerlichen Gedanken des Universums [2]). Diesen allein hat er aus Seiendem gezeugt (die Dinge dagegen aus Nichts gemacht), denn das Seiende (woraus er ist) war der Vater; und indem er aus diesem gezeugt worden, ist er die Grundursache für die werdenden Dinge [3]). „Der Logos war in ihm (Gott) Träger des Wollens [4]) dessen, der ihn gezeugt, zugleich nicht unkundig des Gedankens des Vaters; denn sobald er aus seinem Zeuger hervorgegangen war als dessen *πρωτότοκος*, ward er Wort, das — auf den Befehl des Vaters — die Gedanken aussprach, deren Träger er als *λόγος ἐνδιάθετος* oder *πατρικός* ist, weßhalb, als der Vater befahl, daß die Welt werde, der Logos (zunächst) das Einfache verwirklichte ganz nach dem göttlichen Wunsche [5]). Die durch

1) *Ὃς θελήσας ἐποίησε τὰ ὄντα οὐκ ὄντα πρότερον πλὴν ὅτε ἠθέλησεν ποιεῖν ὡς ἔμπειρος ὢν τῶν ἐσομένων· πάρεστι γὰρ αὐτῷ καὶ πρόγνωσις.*

2) *Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀποgεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν.*

3) Pag. 335: *Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις.*

4) Vgl. contr. Noet. c. 13.

5) Die theilweise nur dem Sinn nach wiedergegebene schwierige Stelle lautet: *Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς*

Zeugung sich mehrenden Dinge machte er männlich und weiblich u. s. w. (folgt eine förmliche Kosmogonie). Der Mensch hat das *παράδειγμα* des Logos in sich, er ist der Logos aus dem Logos Gottes (p. 336). Der Logos Gottes ist allein aus Gott, daher auch Gott, eine Usie Gottes; die Welt dagegen ist aus Nichts, daher nicht Gott; ihrer wartet der Untergang, sobald Gott will" (ibid.).

Fassen wir die einzelnen Gedanken in's Auge. 1) Der Nous des Vaters, der immanente Logos, ist keineswegs, wie es wohl scheinen könnte, in blos eigenschaftlicher Weise in Gott, sondern als etwas eigenes für sich; er ist keine Person, aber ein persönliches Princip, verschieden von seinem Zeuger, der ihn von Anfang in sich (als sein Ebenbild) schaut (contr. Noet. c. 10; vgl. c. 7); er ist (in Gott) der Träger seines Willens und Eingeweihte in seine Gedanken (*μονογενὴς* contr. Noet. c. 15). Wirkliche Person wird er durch den Hervorgang aus Gott als dessen *πρωτότοκος* (*παῖς θεοῦ* contr. Noet. c. 11). Diese beiden Zeugungen fallen aber wesentlich zusammen, und werden von Hippolyt als generatio secundum spiritum — denn Geist ist der Logos als göttliches Wesen — von der generatio secundum carnem unterschieden (contr. Noet. c. 16). 2) Der Logos, als wirkliche complete Person, ist geworden, wie alles außer Gott, aber nicht aus Nichts, wie die geschaffenen Dinge, sondern aus dem göttlichen Sein, er ist eine göttliche Usie. 3) Als diese göttliche Usie oder Dynamis ist er die unmittelbare Ursache (*αἴτιον*) alles Seins, und der Herr alles Daseienden. 4) Aber obwohl er Gott ist, so ist er doch als geworden von Gott schlechthin verschieden und von ihm abhängig; dieser befiehlt, er gehorcht, und es besteht die voll-

τοῦ πατρὸς ἐννοίας· ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν πρωτότοκος τούτου γενόμενος, φωνὴν ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ (λόγῳ) ἐννοηθείσας ἰδέας· ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον, τὸ κατὰ ἓν λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων θεῷ.

ständigste Uebereinstimmung unter ihnen; denn der Logos ist der personificirte Wille und Gedanke Gottes.

Wie er durch Gott geworden ist, so wird er nun auch von Gott in die Welt geschickt, zu den Menschen gesandt (contr. Noet. c. 13). Dieser Punkt ist noch auszuführen. „Gott, der alles gemacht, was und wie er wollte, er hat auch das Gesetz gegeben und die Propheten, die inspirirt von der väterlichen Kraft (*πατρῴας δυνάμεως*), d. h. vom Logos, den Rathschluß und Willen des Vaters verkündigten. So wurde der Logos sein eigener Herold, indem er (durch den Mund der Propheten) vorausankündigte, der Logos werde unter den Menschen erscheinen" [1]). Vom hl. Geist aus der Jungfrau wirklich geboren, ist er nun Sohn Gottes im perfecten Sinne geworden; als *λόγος ἄσαρκος* hieß er nur so in Aussicht auf seine Incarnation, durch die er es wirklich werden sollte; und obwohl er es auch von vornherein schon in einem gewissen Sinne war, so ist er wahrhaft Gottessohn doch erst, seitdem er Menschensohn ist [2]).

Auf den letztern Punkt ein besonderes Gewicht zu Ungunsten der Auffassung des Hippolyt zu legen, dürfte kaum gerechtfertigt sein. Wenn es allerdings sein Ausdruck ist, wie es auch der des Tertullian und selbst des Irenäus war, als dessen Schüler Hippolyt bezeichnet wird, daß in dem Wesen Gottes die Einheit, in der göttlichen Oekonomie die Trinität beruht, daß also Gott als Vater Sohn und Geist offenbar geworden, und zwar durch den Sohn, durch seine Incarnation (contr. Noet. c. 7. 14); so ist das doch nur in dem Sinne verstanden, daß Gott an und in sich selbst dreifach ist, und zwar nicht blos in eigenschaftlicher, sondern in hypostatischer Weise. Aber freilich erscheint dieser Gedanke überall weder vollständig noch rein und scharf ausgeführt. Davon nicht zu reden, daß auch nicht der Versuch vorliegt, das ewige für sich

1) Contr. Noet. c. 11. 12.
2) L. c. c. 15. 16.

Dasein des hl. Geistes nachzuweisen, so ist derselbe in Bezug auf den Logos jedenfalls nur mangelhaft gelungen. Sowie der Logos in Gott und gleich ewig mit ihm ist, erscheint er höchstens als persönliches Princip und nicht als wirkliche Person; sowie er aber dies ist, als hervorgegangen und herausgesetzt aus Gott, erscheint er nicht absolut göttlich, sondern als geworden, zwar nicht wie die Geschöpfe aus nichts geschaffen, vielmehr aus der göttlichen Substanz hervorgebracht, aber doch als ein Product des göttlichen Willens. Hippolyt war übrigens nicht der Meinung, so viel er immer auf seine Theorie gehalten haben mag, darin die Zeugung des göttlichen Logos völlig begreiflich gemacht zu haben; gewiß war er sich mindestens der Unangemessenheit seiner begrifflichen Darstellung bewußt, wenn er die Zeugung für unerforschlich erklärt (contr. Noet. c. 16) [1]). Was aber die Zeugung nach dem Fleische betrifft, die Zeugung des Logos als Sohnes Gottes, so ist nicht das die Meinung Hippolyts, daß die zweite göttliche Person hiedurch erst als solche vollendet dastehe, und daß namentlich also auch die göttliche Paternität nun erst vollkommen verwirklicht sei [2]). Hippolyt will, in praktischer Absicht, einen Unterschied zwischen Logos Gottes und Sohn Gottes festgehalten wissen. Damit wir Menschenkinder Gotteskinder würden, zu dem Ende ist der Logos Gottes, der *μονογενής* und *παῖς θεοῦ* im geistigen Sinne, ein leiblicher Sohn Gottes, d. h. ein Mensch und Men-

1) Und zwar ganz in der Weise des hl. Irenäus. „Kannst Du doch, sagt er, Dein eigenes Gezeugtsein nicht erklären, obgleich Dir die Ursache menschlichen Daseins täglich vor Augen tritt. Genügt Dir nicht zu wissen, daß Gott die Welt erschaffen, willst Du auch noch erforschen wie? Genügt Dir nicht zu erfahren, daß der Sohn Gottes Dir zum Heile erschienen ist, und an ihn zu glauben; mußt Du noch fürwitzig grübeln, wie er dem Geiste nach (sc. als Logos) gezeugt ist? Nun ist aber seine Zeugung dem Fleische nach zu erzählen nur zweien anvertraut worden (Matthäus und Lucas), und Du willst seine geistige (ewige) Zeugung erforschen, die der Vater bei sich bewahrt, um sie einstens den Heiligen zu offenbaren, die seiner (Gottes) Anschauung würdig sein werden!"
2) Wie Döllinger (Hippol. u. Kalliſt. S. 208) annimmt.

schensohn geworden [1]). Es ist dies mehr eine geistreiche Wendung in erbaulicher Absicht, als ein eigentliches Theorem. In den trinitarischen Formeln braucht Hippolyt für die zweite Person den Namen Sohn Gottes, obwohl da nicht sofast Christus, als vielmehr der *λόγος ἄσαρκος* das Subject ist; und wenn er den Logos *παῖς θεοῦ* und *μονογενής* nennt, warum sollte er ihm nicht auch *υἱὸς θεοῦ* sein, nicht blos heißen? Nur insofern er „Sohn Gottes" als Correlatum zu „Menschensohn" betrachtet, kann er dasselbe begreiflich nur von dem Fleisch gewordenen Logos eigentlich und wahrhaft gebrauchen. Sollte übrigens diese Gränzlinie nicht scharf eingehalten sein, sollte die Darstellung Hippolyts jene Auffassung anstreifen, daß erst in der Menschwerdung Gottes der Unterschied von Sohn und Vater sich verwirkliche, der dem göttlichen Wesen, in sich selbst betrachtet, fremd ist, so könnte darin lediglich ein unwillkührliches und unbewußtes Umschlagen seines eigenen Gedankens in den seines Gegners, nichts anderes, gefunden werden.

Hippolyt ist der Antipode des Noetus und seiner Schule. Wenn diese in Christo die persönliche Erscheinung Gottes schlechthin erblickt, so erkennt Hippolyt darin einen Verstoß gegen die Glaubensregel und die Vernunft zugleich. Mit der Glaubensregel hält er seinerseits an dem persönlichen Unterschiede Gottes des Vaters von seinem Sohne Jesus unverrückt fest; um aber dem Conflicte mit der Einheit Gottes zu begegnen, glaubt er Christum als *θεὸς γενητός* bestimmen zu müssen. Das ist sein Standpunkt und der Kern seiner

1) Contr. Noet. c. 15: *ποῖον οὖν υἱὸν ἑαυτοῦ ὁ θεὸς διὰ τῆς σαρκὸς κατέπεμψεν, ἀλλ' ἢ τὸν λόγον, ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι; καὶ τὸ κοινὸν ὄνομα τῆς εἰς ἀνθρώπους φιλοστοργίας ἀναλαμβάνει ὁ υἱὸς καλούμενος· οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος, τέλειος ἦν υἱός, καί τοι τέλειος λόγος ὤν, μονογενής· οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἷς υἱὸς τέλειος θεοῦ ἐφανερώθη.* S. zu der schwierigen Stelle die Bemerkungen des Terrianus bei Galland. (Biblioth. Tom. II. p. 462 seq.) und des Maranus ebds. in den Prolegomenen p. 48 seq.

Lehre. In dem Begriffe des *θεὸς γενητός* stecken alle seine Fehler. Da ihm jedoch der Logos eine göttliche Usie ist, so brauchte er sich nur selbst klar zu werden, um den wahren Begriff der Gottheit Christi, die unterschiedslose Einheit seines Wesens mit dem des Vaters zu finden. Durch einen consequenten, stetigen Fortschritt des Denkens war dieser Begriff zu erreichen, es bedurfte dazu keiner Umkehr in eine andere Bahn, keiner andern Glaubensregel. Kurz, auch seine Lehre ist wesentlich nicänisch.

§. 16.

Der höhere Standpunct.

Die Antimonarchianer hatten weder den Monarchianismus zu überwinden, noch dem innern Bedürfnisse des christlichen Geistes nach Versöhnung des Glaubens an die wesentliche Gottheit Christi mit der Fundamentallehre von der Einheit Gottes völlig zu genügen vermocht. Der Monarchianismus blieb insofern sogar berechtigt, als er ihnen gegenüber die Einheit Gottes und überhaupt den Begriff des absoluten Wesens verwahrte; denn die Vorstellung, welche in Christo ein anderes göttliches Wesen (statt dasselbe absolute dem Vater gleiche Wesen, nur in eigener Persönlichkeit) erblickt, ist ja offenbar nicht allein unvollkommen, weil unklar, sondern auch einseitig und der Gefahr in Ditheismus zu verfallen ausgesetzt.

In ihrer Einseitigkeit und Unzulänglichkeit erkannt und sofort entschieden aufgegeben wurde die antimonarchianische Vorstellung, als sie bei Gelegenheit ihres Kampfes mit dem Monarchianismus, wirklich in Subordinatianismus ausgelaufen war. Es wurde erkannt, daß die Wahrheit in der Mitte zwischen diesen Extremen, oder vielmehr über ihnen, in dem die relative Wahrheit beider Standpuncte zur Einheit zusammenschließenden Gedanken der Wesensgleichheit des Sohnes Gottes mit Gott dem Vater zu suchen sei.

Als eigentlichen Subordinatianer erwies sich im Eingang des dritten Jahrhunderts Hippolyt zu Rom. Im Eifer für

den überlieferten Glauben an die eigene Gottheit Christi, die die noetianische Schule daselbst läugnete, verlor er die Linie der Wahrheit aus dem Auge und setzte dem vermittelnden höhern Standpunkte, den der Papst Zephyrin, besonders aber Kallistus eingenommen und behauptet hatte, einen leidenschaftlichen, blinden Widerstand entgegen. Von der Auffassung dieser beiden Männer haben wir zwar keine directen Zeugnisse, sondern sind einzig auf die Aussagen Hippolyts angewiesen; allein so sehr dieser auch von seinem Parteigesichtspunkte sich fortreißen läßt, so leuchtet der wirkliche Sachverhalt aus seinen Schilderungen doch unverkennbar hervor. Daß sie gegenüber dem Subordinatianismus des Hippolyt und dem patripassianischen Monarchianismus jener Schule einen vermittelnden, höhern Standpunkt eingenommen haben, erhellet unzweideutig einerseits aus den von Hippolyt berichteten beiden Thatsachen: daß Kallist ihm selbst Ditheismus vorwarf, den Sabellius aber als offenbaren Häretiker (Läugner der eigenen Gottheit Christi) von der Kirchengemeinschaft ausschloß; andererseits aus seiner Darstellung des Systems des Kallistus als einer Verquickung des patripassianischen Monarchianismus mit dem ebionitischen (des Theodotus). Indem Kallistus die wesentliche Einheit und Gleichheit des Sohnes mit dem Vater behauptete und so seinem Subordinatianismus widersprach, sieht er in ihm den puren Noetianer. Ich kenne nur Einen Gott, sagte in jenem Sinne Zephyrin; ich weiß Jesum Christum, den fleischgewordenen und gestorbenen Sohn Gottes, nicht als einen andern, vom Vater verschiedenen Gott (ἕτερον ἐξ ἑτέρου), sondern als dasselbe göttliche Wesen mit dem Vater. Diesen Gedanken läßt Hippolyt ihn noetianisch oder so ausdrücken, als ob er auch den Subjectsunterschied läugnen, und den Sohn nicht blos als Dasselbe, sondern auch als Denselben mit dem Vater erklären wollte [1]). Da nun aber Kallistus — denn

1) Philos. p. 285: *Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν.*

er ist der geistige Repräsentant der römischen Gemeinde — andererseits stets ausdrücklich Christus, dieses bestimmte geschichtliche Subject, und nicht Gott (den Vater) als denjenigen, der gelitten hat und gestorben ist, hinstellt, so erklärt dieß Hippolyt als Läugnung der wesentlichen Gottheit Christi, als Theodotianismus. Weil Hippolyt zwischen seiner Lehre, wornach der Sohn *θεὸς γενητός* und daher *ἕτερος παρὰ τὸν πατέρα* ist, und der des Noetus, der nicht einmal einen Subjectsunterschied zwischen Vater und Sohn anerkennt, sondern in Christo die persönliche Erscheinung Gottes, den Vater selbst erblickt, kein mittleres oder drittes sich denken kann oder will, und zugleich doch die doppelte Gegensätzlichkeit des Kallistus, nämlich zu seiner (des Hippolyt) eigenen Lehre und zu der des Noetus, in Rechnung zu bringen hatte, so mußte er nachzuweisen suchen, Kallistus sei in dem Widerspruche des patripassianischen und ebionitischen Monarchianismus befangen, entweder weil er noch schwankend und mit sich selbst nicht einig geworden, oder weil er innerlich für das eine, den Noetianismus, zwar entschieden, aber wegen seiner äußern Stellung zu seiner eigenen und den übrigen christlichen Gemeinden nicht gewillt sei, es auch äußerlich zu bekennen, und daher im Ausdruck den Patripassianismus ablehne [1]).

Wiewohl Hippolyt so über die Lehre des Kallistus das Netz des Widerspruchs geworfen und sie völlig verzerrt hat, so erkennen wir doch noch in dieser Carricatur die Grundzüge ihrer ursprünglichen, wahren Gestalt. Seine Auffassung und Begründung ist eigenthümlich. Gott — so raisonnirte er — Gott ist seinem Wesen nach Geist, *νοῦς* und *λόγος* in untheilbarer Einheit. Vater und Sohn unterscheiden sich wesentlich (als Gott) gar nicht, sondern sind eines und dasselbe, der absolute Geist, dieß ist ihre gemeinsame, gleiche Substanz;

1) Die nähere Begründung und die Belege aus den Philosophumena des Hippolyt siehe in meiner Abhandlung in der theolog. Quartalschrift. 1855. S. 348 ff.

aber sie sind es nicht in der gleichen Weise. Der Vater ist der absolute Geist als νοῦς, denn er ist das absolute Sein als der aus sich Seiende, als die Quelle des λόγος (Wortes); der Sohn dagegen ist es als der aus dem Vater Seiende, als λόγος oder Wort, in den der νοῦς oder der Gedanke sich gleichsam ausgießt. Diese seine Einheit mit dem Vater bezeugt der Herr selbst in den Worten: „glaubst du nicht, daß ich in dem Vater und der Vater in mir ist"? Jede Trennung des Sohnes vom Vater verwirft Kallistus als ditheistisch; daher sein Stichwort gegen Kallistus: οὐ γὰρ ἐρῶ δύο θεοὺς πατέρα καὶ υἱὸν, ἀλλ' ἕνα [1]). Am klarsten und unmittelbarsten tritt die Auffassung des Kallistus in dem Abrisse, den Hippolyt im 10. Buche seiner Häresiologie [2]) von dessen Lehre gibt, hervor. Der Vater und Schöpfer aller Dinge, Gott, sei — so lehre Kallistus — nur Einer; Er (Gott) heiße zwar auch Sohn, aber er sei dieß nicht als ein anderes Wesen. „Denn, sagt er, Gott als Geist ist nicht etwas anderes als der Logos oder der Logos etwas anderes als Gott" (denn der Logos ist wesentlich Geist). „Dieses Eine Prosopon also ist zwar nominell unterschieden (als Vater und Sohn), reell (substantiell) aber nicht. Diesen Logos nennt er den Einen Gott, und sagt, daß er Fleisch geworden" [3]). Was Hippolyt einen blos nominellen Unterschied nennt und weßhalb er dem Kallist die noetianische Lehre, daß Gott nur als Ein Prosopon, Christus der im Fleische erschienene Vater selbst sei, zuschiebt, das ist seine eigene Folgerung aus der von Kallistus behaupteten absoluten Wesens-

1) Philos. p. 289.

2) Philos. p. 330. Meine Abhandlung a. a. O. S. 376.

3) Philos. l. c. *Καὶ αὐτὸς ὁμολογῶν ἕνα εἶναι τὸν πατέρα καὶ θεὸν τοῦτον δημιουργὸν τοῦ παντὸς, τοῦτον δὲ εἶναι υἱὸν ὀνόματι μὲν λεγόμενον καὶ ὀνομαζόμενον, οὐσίᾳ δὲ (ἓν) εἶναι. Πνεῦμα γὰρ, φησὶν, ὁ θεὸς οὐχ ἕτερόν ἐστι παρὰ τὸν λόγον ἢ ὁ λόγος παρὰ τὸν θεόν. Ἓν οὖν τοῦτο πρόσωπον ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσίᾳ δὲ οὔ. Τοῦτον τὸν λόγον ἕνα εἶναι θεὸν ὀνομάζει καὶ σεσαρκῶσθαι λέγει.*

einheit des Sohnes mit dem Vater. Einen rein persönlichen Unterschied in der Identität des Wesens konnte Hippolyt sich nicht denken; zwei Hypostasen sind ihm zwei getrennte Wesen, wenn gleich von gemeinsamer Natur. Gott der Vater ist das absolute Wesen in absoluter Totalität, für sich perfect; der Sohn ist ein Sprößling seines Wesens, von ihm abgesondert und ihm untergeordnet. Dieser Vorstellung tritt Kallistus entgegen: es sind nicht zwei göttliche Wesen, dieß wäre Ditheismus; es ist Ein Gott, Ein göttliches Wesen, untheilbar und untrennbar; der Sohn ist dieses selbe göttliche Wesen, das der Vater ist. Die wesentliche Einheit beider weist Kallistus im Begriffe des Geistes nach. Der Geist ist νοῦς und λόγος zugleich; der absolute Geist — und das ist Gott — ist beides in untheilbarer substantieller Einheit. Der νοῦς ist wesentlich was der λόγος, und der λόγος was der νοῦς, nur die Form ist verschieden. Diesen blos formellen oder nominellen Unterschied, durch welchen Kallistus die substantielle Einheit des Logos mit Gott begreiflich machte, nimmt Hippolyt als den Unterschied der Subjecte des Vaters und Sohnes selbst, und so mußte ihm Kallistus Ein Prosopon zu lehren scheinen.

Es ist der Standpunkt des Kallistus, den nach der Mitte des dritten Jahrhunderts sein Nachfolger auf dem päpstlichen Stuhle, Dionysius, unter gleichen Verhältnissen geltend macht. Er billigt den antisabellianischen Brief des alexandrinischen Dionysius nicht; er verwirft die darin ausgesprochenen subordinatianischen Vorstellungen ebenso entschieden als tritheistisch, wie den Sabellianismus als monarchianisch. Den höheren Standpunkt in der Auffassung des christlichen Gottesglaubens, den er in seinem nach Alexandrien gerichteten Schreiben einnimmt, theilt mit ihm die Synode, die er aus Veranlassung der gegen den alexandrinischen Bischof eingelaufenen Klagen in Rom zusammenberufen hatte [1]). Diese Auffassung, die in den ersten De-

1) Athanas. de synod. c. 43: — *ὁ δὲ τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπος τὴν πάντων γνώμην γράφει πρὸς τὸν ὁμώνυμον ἑαυτοῦ.*

cennien des Jahrhunderts sich in Rom zuerst entschieden Bahn brach, sehen wir somit bald nach der Mitte desselben ausgebreitet und befestigt; viel später aber und erst nachdem der Subordinatianismus in der Lehre des Arius principiell sich aufgebaut und seine letzten Consequenzen gezogen hatte, fand sie in Nicäa ihre allgemeine kirchliche Sanction.

In dem berühmten Fragment — denn das ganze Schreiben ist nicht auf uns gekommen — sagt der römische Dionys [1]): 1. „Es ist nun schicklich (die Bekämpfung des Sabellianismus war demnach vorausgegangen) auch gegen diejenigen zu reden, welche die ehrwürdige Lehre der Kirche Gottes zerstören, indem sie die (göttliche) Monarchie in drei Kräfte und abgesonderte Hypostasen und drei Gottheiten auflösen; denn es sollen, wie ich gehört, einige von euren [2]) Katecheten und Lehrern des

1) 1. *Ἐξῆς δ' ἂν εἰκότως λέγοιμι καὶ πρὸς τὲς διαιρῶντας καὶ κατατέμνοντας καὶ ἀναιροῦντας τὸ σεμνότατον κήρυγμα τῆς ἐκκλησίας τῦ θεῦ, τὴν μοναρχίαν, εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς. πέπυσμαι γὰρ εἶναί τινας τῶν παῤ ὑμῖν κατηχήντων καὶ διδασκόντων τὸν θεῖον λόγον, ταύτης ὑφηγητὰς τῆς φρονήσεως· οἳ κατὰ διάμετρον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀντίκεινται τῇ Σαβελλίου γνώμῃ. ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαλιν· οἱ δὲ τρεῖς θεὺς τρόπον τινὰ κηρύττησι, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων, παντάπασι κεχωρισμένας, διαιρῶντες τὴν ἁγίαν μονάδα. ἡνῶσθαι γὰρ ἀνάγκη τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν θεῖον λόγον· ἐμφιλοχωρεῖν δὲ τῷ θεῷ καὶ ἐνδιαιτᾶσθαι δεῖ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἤδη καὶ τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω, συγκεφαλαιῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Μαρκίωνος γὰρ τῦ ματαιόφρονος δίδαγμα, εἰς τρεῖς ἀρχὰς τῆς μοναρχίας τομὴν καὶ διαίρεσιν, παίδευμα ὂν διαβολικὸν, οὐχὶ δὲ τῶν ὄντως μαθητῶν τῦ Χριστῦ καὶ τῶν ἀρεσκομένων τοῖς τῦ σωτῆρος μαθήμασιν. ἴστοι γὰρ τριάδα μὲν κηρυττομένην ὑπὸ τῆς θείας γραφῆς σαφῶς ἐπίστανται, τρεῖς δὲ θεὺς ἔτε παλαιὰν ἔτε καινὴν διαθήκην κηρύττησαν.*

2) Hier entsteht die Frage, wohin das Schreiben gerichtet war? Constant (Epp. rom. Pontif. collect.) antwortet: vel ad eas Pentapoleos ecclesias in quibus *orta* et propagata erat Sabellii haeresis (nach der frühern seit Auffindung der Philosophumena als irrig erwiesenen Annahme), vel ad ipsam Alexandrinam cui praeerat Dionysius, vel ad ejus delatores probabiliter missa est. Aber woher die Anklage kam, das ist eben die Frage, und

göttlichen Worts die Vertheidiger dieser Denkart sein. Sie stehen der Ansicht des Sabellius so zu sagen diametral entgegen; denn dieser lästert: der Sohn sei kein anderer als der Vater und umgekehrt, jene aber predigen gewissermaßen drei Götter, indem sie die heilige Monas in drei verschiedene, von einander schlechthin abgesonderte Hypostasen theilen. Denn es ist nothwendig (sc. wenn der Tritheismus vermieden, der christliche Monotheismus aufrecht erhalten werden soll), daß mit dem Gott aller Dinge der göttliche Logos geeinigt und der hl. Geist dem göttlichen Wesen gleichsam eingebürgert sei, es ist sofort nothwendig, daß die göttliche Trias in Einem, nämlich dem Einen Gott aller Dinge, dem Allmächtigen, wie in einer Spitze zusammenlaufe. Denn des unsinnigen Marcions Lehre, die Theilung und Zerreißung der Monarchie in drei Grundwesen, ist eine diabolische und nicht die christliche. Denn die wahren Schüler Christi kennen zwar die in den hl. Schriften verkündete Trias, aber von drei Göttern wissen sie weder aus dem alten noch aus dem neuen Testament."

2. „Nicht weniger [1]) sind auch die zu tadeln, welche meinen, der Sohn sei ein Geschöpf und geworden wie eines der wahrhaft gewordenen Dinge, da doch die hl. Schriften die ihm

das ist nirgends bestimmt gesagt. Die Worte des Athanasius: „einige aus der Gemeinde" weisen eher auf Alexandrien als die Pentapolis, zumal er den Anklägern vorzuwerfen scheint, nicht erst den Dionys selbst zur Rede gestellt zu haben. De synod. c. 43 sagt er ausdrücklich, daß das Synodalschreiben an den alex. Bischof selbst gerichtet worden sei.

1) *Οὐ μεῖον δ' ἄν τις καταμέμφοιτο καὶ τοὺς ποιημα τὸν υἱὸν εἶναι δοξάζοντας, καὶ γεγονέναι τὸν κύριον, ὥσπερ ἕν τι ὄντως γενομένων νομίζοντας· τῶν θείων λογίων γέννησιν αὐτῷ τὴν ἁρμόττουσαν καὶ πρέπουσαν, ἀλλ' οὐχὶ πλάσιν τινὰ καὶ ποίησιν προσμαρτυρούντων. βλάσφημον οὖν οὐ τὸ τυχὸν, μέγιστον μὲν οὖν, χειροποίητον τρόπον τινὰ λέγειν τὸν κύριον. εἰ γὰρ γέγονεν υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν, εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστι, ὡς αὐτός φησι, καὶ εἰ λόγος καὶ σοφία καὶ δύναμις ὁ Χριστός· ταῦτα γὰρ εἶναι τὸν Χριστὸν αἱ θεῖαι λέγουσι γραφαὶ, ὥσπερ ἐπίστασθε· ταῦτα δὲ δυνάμεις οὖσαι τοῦ θεοῦ τυγχάνουσι· εἰ τοίνυν γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν ταῦτα. ἦν ἄρα καιρὸς, ὅτε χωρὶς τούτων ἦν ὁ θεὸς· ἀτοπώτατον δὲ τῦτο κ. τ. λ.*

gemäße Zeugung und keineswegs eine Bildung und Schaffung bekräftigen. Deßhalb ist es keine geringe Lästerung, den Herrn als ein äußerlich Hervorgebrachtes zu bezeichnen; denn wenn der Sohn geworden (geschaffen) ist, so war er einmal nicht; er war aber immer, da er ja, wie er selbst (Joh. 14, 12) sagt, im Vater ist und da er (Christus) Logos und Weisheit und Macht ist, welches substantiell göttliche Kräfte sind. Ist also der Sohn geworden, so war er solches nicht immer, und es war also eine Zeit, wo Gott ohne sie (den Logos, die Sophia und Dynamis) war, was gänzlich unstatthaft." (Sofort beseitigt Dionys die aus Sprw. 8, 22 nach der Lesart *ἔκτισεν* zu Gunsten jener Meinung gezogene Folgerung, indem er zu zeigen sucht, das Wort stehe im Sinne von *ἐπέστησεν*: „der Herr hat mich den von ihm (durch mich) geschaffenen Dingen vorgesetzt" [1]).

3. „Man [2]) darf also weder die göttliche Monas in drei Gottheiten spalten noch die Würde und alles überragende Größe des Herrn durch (den Ausdruck) *ποίησις* verringern, sondern muß glauben an Gott allmächtigen Vater, und an Jesus Christus seinen Sohn, und an den hl. Geist, den Logos aber mit dem Gott aller Dinge geeinigt denken; denn sagt er (Christus, der Mensch gewordene Logos): ich und der Vater sind eins, und: ich bin in dem Vater und der Vater ist in mir. Denn so läßt sich beides, die göttliche Trias und die hl. Lehre der Monarchie bewahren."

1) Diese Auseinandersetzung schließt mit dem Satze: *ὑφ' ὧν καταφανῶς ἐλέγχονται τὰ ψεύδη περὶ τῆς τοῦ κυρίου γεννήσεως ὑπολαμβάνοντες, οἱ ποίησιν αὐτοῦ τὴν θείαν καὶ ἄῤῥητον γέννησιν λέγειν τολμῶντες.*

2) *Οὐτ' οὖν καταμερίζειν χρὴ εἰς τρεῖς θεότητας τὴν θαυμαστὴν καὶ θείαν μονάδα· οὔτε ποιήσει κωλύειν τὸ ἀξίωμα καὶ τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τοῦ κυρίου· ἀλλὰ πεπιστευκέναι εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα, καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν υἱὸν αὐτοῦ, καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἡνῶσθαι δὲ τῷ θεῷ τῶν ὅλων τὸν λόγον· ἐγὼ γάρ, φησι, καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν· καὶ ἐγὼ ἐν τῷ πατρὶ, καὶ ὁ πατὴρ ἐν ἐμοί. οὕτω γὰρ ἂν καὶ ἡ θεία τριάς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο.* Athanas. de decret. syn. nic. c. 26.

Was zuvörderst die Gegensätze betrifft, die Dionys als nach entgegengesetzten Seiten die Wahrheit überschreitende Extreme bezeichnet, so ist das monarchianische nach seinem Koryphäen benannt und als Läugnung der eigenen Gottheit Christi gekennzeichnet. In Ansehung des tritheistischen entsteht vor allem die Frage, ob darunter die ausdrückliche Lehre Einiger, oder nur die letzte Consequenz der unter Nr. 2. angezogenen und sofort eingänglich widerlegten Lehre gemeint sei, Derjenigen nämlich, welche den Sohn für ein *ποίημα* halten. Scheinbar spricht Dionys nämlich allerdings von drei verschiedenen Ansichten, der des Sabellius, der tritheistischen und der des Dionysius von Alexandrien, und die Gelehrten halten auch insgemein an dieser Auffassung fest, obgleich keiner irgend nachzuweisen vermag, wo und von wem ein von jenem Subordinatianismus verschiedener eigentlicher Tritheismus damals gelehrt worden wäre. Wir halten die Auffassung für irrig. Vor allem weiß Athanasius nur von zwei Ansichten; der römische Dionysius erklärte sich nach ihm [1]) gegen die sabellianische und diejenige Lehre, wegen der nachmals Arius von der Kirche ausgeschlossen und der dazumal Dionysius von Alexandrien insofern mit Recht beschuldigt worden war (Athanas. l. c. c. 18), als er derselben in der That in seinem antisabellianischen Briefe Ausdruck gegeben hatte (Athanas. l. c. c. 4). Er soll nämlich gelehrt haben: *ὡς ἕνα τῶν γενητῶν εἶναι τὸν υἱὸν καὶ μὴ ὁμοούσιον τῷ πατρί* (Athanas. l. c. c. 18) eine Angabe auf die Dionys von Rom unmittelbaren Bezug nimmt, wenn er sagt: nicht weniger auch seien die zu tadeln *οἱ ποίημα τὸν υἱὸν εἶναι δοξάζοντες, καὶ γεγονέναι τὸν κύριον ὥςπερ ἕν τι ὄντως γενομένων νομίζοντες.* Nun wird aber zweitens von eben dieser Lehre des Alexandriners bei Athanasius gesagt: *ὅτι διαιρεῖ καὶ μακρύνει καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός*

1) De sent. Dionys. c. 13: *Κἀκεῖνος ἀκούσας* (Dionysius von Rom) *ἔγραψεν ὁμοῦ κατά τε τῶν τὰ Σαβελλίου δοξαζόντων, καὶ κατὰ τῶν φρονούντων ταῦτα ἅπερ καὶ Ἄρειος λέγων ἐξεβλήθη τῆς ἐκκλησίας.*

(l. c. c. 16), d. h. es wird ihr der Vorwurf der Hypostasentrennung gemacht, was der römische Dionys als Tritheismus qualificirt. Auf diese Bezeichnung wirft eine Stelle in der Apologie, die der alexandrinische Dionys nach Empfang des zurechtweisenden Schreibens seines römischen Namensvetters geschrieben, das hellste Licht, und setzt es, glauben wir, außer Zweifel, auf wen der Vorwurf des Tritheismus gemünzt war. Basilius hat uns die Stelle aufbewahrt, de spirit. s. c. 29, n. 72. Der alexandrinische Bischof sagt hier wörtlich: *εἰ τῷ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσι, κἂν θέλωσιν, ἢ τὴν θείαν τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν.* D. h. wenn sie (der römische Dionys mit seinen Bischöfen) blos darum, daß ich drei Hypostasen lehre, mir eine Trennung derselben — also Aufhebung der Einheit, i. e. Tritheismus — vorwerfen, so bleib' ich dabei und sag' ihnen, daß sie die Trinität schlechthin aufheben, wenn sie die Hypostasen nicht zugeben." Hat also der Alexandriner den Vorwurf des Tritheismus — als unvermeidliche Consequenz — auf sich bezogen, so hat der römische Dionys gewiß auch ihn damit gemeint. Hiernach, glauben wir, läßt sich die Ansicht nicht länger behaupten, der zufolge man in dem Tritheismus des Dionysischen Fragments eine ganz eigene von der arianisirenden des alexandrinischen Bischofs verschiedene Lehre finden will [1]).

1) Von dieser irrigen, aber wie gesagt, allgemein verbreiteten Ansicht ausgehend, nimmt Dorner (Lehre von der Person Christi S. 749 f.) an, in Afrika habe sich der Marcionitismus und Sabellianismus so gemischt, „daß das gesammte göttliche Wesen eigentlich aus drei Principien zusammengesetzt wurde", Dionys habe blos das Gegensätzliche des „dem trinitarischen Jahrhundert angepaßten Marcionitismus zum Sabellianismus, nicht auch den Zusammenhang zwischen beiden gesehen." Er beruft sich darauf, daß die Arianer dem Sabellius eine Spaltung der göttlichen Monas vorwerfen. Aber diese auf den *υἱοπάτωρ* sich beziehende Beschuldigung hat eine ganz andere Bedeutung. Die Dorner'sche Combination ist eine verkünstelte, willkührlich und unnütz. Nach Baur (die chr. Lehre von der Dreinigkeit I, 313) hätten die „libyschen Bischöfe", die sich an den römischen Dionys gewandt, jenen Tritheismus behauptet.

Zu weiterer Begründung mögen noch folgende Erwägungen dienen. Hatte Kallistus Grund, der subordinatianischen Theorie des Hippolyt Ditheismus vorzuwerfen, wie könnte es auffallen, wenn sein Nachfolger Dionysius dieselbe Theorie seines alexandrinischen Amtsbruders nicht anders zu bezeichnen weiß? Aber wie Kallistus den Vorwurf nicht in dem Sinn erhob, als ob Hippolyt ausdrücklich ditheistisch lehre und die göttliche Monarchie beseitigen wolle, so auch Dionys von Rom gegenüber seinem Homonymos. Und wiewohl Hippolyt für gut fand, das Dogma Noets und seiner Schule der Lehre des heidnischen Philosophen Heraclit gleichzusetzen, um dasselbe desto verwerflicher erscheinen zu lassen, so konnte der römische Dionys die Subordinationslehre in ihrer weitesten Ausschreitung als Marcionitismus [1]) charakterisiren; denn die Entfernung des Logos von Gott dem Vater aller Dinge, wobei demselben doch die Schöpfung der Welt nicht bestritten, sondern im Gegentheil ihm ausdrücklich und nur ihm vindicirt wurde, diese Trennung des Schöpfers von Gott ist ja der Grundirrthum des Gnosticismus, also auch, nur eigenthümlich modificirt, des Marcionitismus.

In sachlicher Beziehung also wird man nicht umhin können einzuräumen, daß der so bezeichnete tritheistische Irrthum und die Lehre, die den Sohn als *ποίημα* hinstellt, wesentlich zusammenfallen, und daß somit, wenn Dionys gegen letztere sich wendend sagt: „Nicht weniger sind auch diejenigen zu tadeln" ꝛc. höchstens an andere Personen zu denken ist. Daß unter diesen vorzugsweise der Bischof von Alexandrien gemeint sei, ist unzweifelhaft. Allein solche dem *ἀξίωμα* Christi nicht genügenden und streng genommen widersprechenden Vorstellungen

Sie also, die sich doch im Sinne des römischen Dionys über den Alexandriner beschwerten und seine Lehre verwarfen! Die Baur'sche Behauptung begreife ich nicht.

1) Man beachte, daß auch der Hippolyt'sche Subordinatianismus dazumal die gleiche Würdigung fand; man bezeichnete den Hippolyt als Valentinianer. S. Döllinger a. a. O. S. 218.

und Ausdrücke waren in der alexandrinischen Kirche seit Origenes weit verbreitet und finden sich noch nach Dionys bei Theognostus und Pierius (s. ob.); weßhalb es ganz am Orte war, den Numerus pluralis zu gebrauchen, wie denn auch die tritheistische Richtung Mehreren („einigen Katecheten und Lehrern") zugeschrieben wird. Man wird kaum irre gehen, wenn man annimmt, daß auch diese der alexandrinischen Kirche angehörten (S. 276. Anm. 2), daß sie aber, den allgemeinen Standpunkt der Vorstellung mit ihrem Bischofe theilend, diesem in der Ausprägung des Hypostasenunterschiedes bis zur völligen Trennung vorauseilten und den Arianismus förmlich anbahnten. Auf solche Weise erklärt sich der Unterschied zwischen Denen, die die ehrwürdige Lehre von der göttlichen Monarchie zerstören und tritheistisch lehren, und Jenen, welche das ἀξίωμα Christi nicht hinlänglich wahren [1]).

Was die Lehre selbst betrifft, die das Fragment als die kirchliche bezeichnet, so läßt sie sich folgendermaßen auseinandersetzen. Die göttliche Monarchie und die Trinität sind festzuhalten: ihre Einheit ist die Wahrheit des christlichen Glaubens (n. 3) [2]). Sabellius bestreitet die Trias, sofern nach ihm Vater und Sohn derselbe ist und wie von einem andern (dem Sohne Gottes) so von einem dritten (dem hl. Geiste) nicht die Rede sein kann; seine Gegner vernichten das andere Element der christlichen Wahrheit, indem sie die göttliche Monas auflösen, und verkennen, daß Vater und Sohn dasselbe und ineinander sind; sie lehren, streng genommen, drei Götter. Die christliche Wahrheit fordert das Anerkenntniß, daß der Sohn zwar ein anderer als der Vater und der hl. Geist der dritte

1) Vgl. auch meine Abhandlung a. a. O. S. 412 ff.

2) Dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit kommt auch bei den Frühern und sehr ausdrücklich schon bei den Apologeten vor, besonders urgirt ihn Tertullian gegen Praxeas; aber ihnen stand nicht, wie dem römischen Dionys, zugleich der andere Gegensatz vor Augen, dessen diametrales Verhalten die Auffindung des höchsten Ausdrucks so sehr erleichterte.

ist, aber zugleich auch dieses, daß sie wesentlich eins — keine sich ausschließenden Hypostasen — sind, und daß sie in dem Gott und Vater aller Dinge wie in Einer Spitze zusammen laufen. Von einer wesentlichen Verschiedenheit und reellen Unterordnung des Sohnes unter den Vater, sowie davon, daß der Vater für sich, vor und außer dem Sohne ist, ist nicht zu reden. Der Vater ist als solcher für sich nicht die Monas (der allmächtige Gott), sondern von ihr unterschieden wie der Sohn und Geist; denn die Monas entfaltet sich zur Trias — nicht Dyas — und eine Trias, nicht eine Dyas, geht in die Einheit Gottes zurück. Die Drei also sind gewissermaßen die Concretionen der Monas, die ihr gemeinsames Wesen ist. Aber die Monas, die sich zur Trias entfaltet, ist nicht an und für sich (das wäre Tetradismus), nicht vor und außer dem Vater — so ist sie vielmehr eine bloße Abstraction — sondern als reelle göttliche Monas mit dem Vater identisch. Insofern als der Vater die Monas ist, ist er so zu sagen das Ganze der Gottheit; aber die Monas in ihrer Identität mit dem Vater ist dieß Ganze nur potentiell und principiell, noch nicht actu und explicite, sie ist ein wirkliches — keine bloße Abstraction — aber noch nicht das concret wirkliche (concret vollendete); dieses, die entfaltete, fertige Monas, der εἷς θεός actu ist der Vater in Einheit mit dem Sohne und Geist. Das wollte Dionys sagen; wenn er es nicht so gesagt hat, so ist es doch sein Gedanke.

Nicht minder hervorragend als der Gedanke, ist der Sprachgebrauch des römischen Bischofs. Dahin gehört die so bestimmte und scharfe Distinction zwischen ποίησις und γέννησις, deren sich später die nicänische Synode gegen Arius in ihrem Glaubensbekenntniß bediente, indem sie vom Sohne sagt: genitus non factus, worauf Athanasius zu ihrer Rechtfertigung aufmerksam macht [1]). Auch die Zweideutigkeit, die dem Ausdrucke ὑπόστασις bei den Alexandrinern, Origenes und seiner Schule

1) De sent. Dionys. c. 13.

anklebt, kennt er nicht, indem er denselben zur Bezeichnung des Subjects gar nicht anwendet, sondern einfach im Sinne von οὐσία nach dem classischen Sprachgebrauch (Hieron. ad Damas. ep. 10. n. 4.) nimmt, wogegen jene ihn zwar vorherrschend in jener Bedeutung faßten, aber ihrem Subordinatianismus entsprechend die letztere dabei nicht ausschloßen. Der römische Dionys fühlt, den Subjectsunterschied voraussetzend — der ja stark genug von seinem Namensvetter hervorgehoben war — kein Bedürfniß, dafür einen eigenen Ausdruck zu gebrauchen [1]), wogegen jene im Beginne des Kampfes gegen den Monarchianismus eines solchen nicht entrathen konnten, und in der Anerkennung von verschiedenen Hypostasen den festesten Damm gegen das Hereinbrechen des Sabellianismus erblickten. Indem daher jener ὑπόστασις und οὐσία identisch nimmt, jedenfalls aber die Bedeutung von οὐσία zugleich in dem erstern ausgedrückt und an dasselbe geknüpft findet, so ist ihm die Lehre von τρεῖς ὑποστάσεις ein Gräuel, weil unvereinbar mit der göttlichen Homousie und Monarchie. Diese Ablehnung der Hypostasen ist also ganz im Sinne der spätern nicänischen Auffassung, und ein Zeugniß für die Höhe des Standpunktes, auf welchem der römische Dionys sich bewegt. Aber in anderer Weise mußte doch später die Terminologie der Alexandriner zu ihrem formellen Rechte gelangen, und konnte es ohne Gefährdung der Reinheit der Lehre, nachdem man gelernt hatte, in der Identität der οὐσία eine Verschiedenheit von Subsistenzen (ὑποστάσεις) zu denken.

Der Bischof von Alexandrien war nicht subordinatianisch gesinnt. Daher beharrte er nicht auf seinen nur relativ (gegen Sabellius) berechtigten Vorstellungs- und Ausdrucksweisen und setzte dem höhern Standpunkte des Dionys von Rom keinen Widerstand entgegen, wie es Hippolyt gegenüber von Kallistus gethan hatte, sondern erhob sich selbst völlig zu demselben (S. 246 ff.) und damit zu der absoluten Wahrheit, zu dem der

1) Ebenso später die nicänische Synode gegen Arius.

Sache an und für sich angemessenen Begriffe der Homousie. Denn der Standpunkt, den ihm Dionysius von Rom entgegenhielt, verhält sich zu seinem eigenen ursprünglichen Gedanken nur als ein formeller, stetiger Fortschritt, und es bedurfte somit seinerseits, um denselben sofort selbst zu betreten, keiner wesentlichen Sinnesänderung, keines Bruches mit seinen bisherigen Ueberzeugungen, keiner permutatio, sondern nur eines profectus — mit Vincentius von Lirinum [1]) zu reden. In diesem Verhalten des alexandrinischen Bischofs zu dem römischen Papste spiegelt sich das ganze Verhältniß der vornicänischen Lehrauffassung und Entwicklung zu der nicänischen. Schritt für Schritt reift sie dieser entgegen, und wird von Einzelnen, wie dem römischen Dionys, förmlich anticipirt. In Alexandrien selbst bereitete sich die nicänische Auffassung, ungeachtet des ableitenden Einflusses der origenischen Speculationen, aufs entschiedenste vor, wie die wahrscheinlich hier zu suchenden Ankläger des Dionysius beweisen: denn sie werfen diesem ja haupt-

1) Commonit. c. 28. Augustin (in Evang. Joan. Tract. XIV) commentirt das Wort des Täufers (Joh. 3, 30), Christus müsse wachsen, von unserer Erkenntniß Christi, von unserer Gotteserkenntniß: Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius. Lumen ipsum Dei crescit in te, ita velut Deus crescit, qui semper perfectus manet. Christus als Gott, will Augustin sagen, kann nicht wachsen, er ist gestern und heute derselbe, allezeit perfect; aber die Erkenntniß seines Namens kann sich ausbreiten und vertiefen, und sollen wir, jeder nach dem Maaß seiner Fähigkeiten, in ihr fortschreiten und wachsen. Gehen wir einen Schritt weiter und setzen an die Stelle des objectiven Christus den wahren objectiv kirchlichen Glauben an ihn. Dieser ist perfect; er kann inhaltlich nicht wachsen, sich nicht verändern; aber die Erkenntniß, die denkende Einsicht seines Inhaltes ist einer fortschreitenden Vervollkommnung fähig, wie es andererseits eine solche Erkenntniß desselben gibt, die vom Glauben abführt, ihn aufhebt, zerstört, statt in ihn einzuführen und das Gebäude des Wissens auf seinem Grunde zu erbauen. Wie der Einzelne in der Erkenntniß des Glaubens fortschreitet — aber auch in die Irre gerathen kann, so sehen wir sie im Großen und Ganzen in der Kirche fortschreiten, und außer der Kirche die Irrlehre sich festsetzen, ausbreiten, wachsen; diese ist das Unkraut, das der Geist der Unwahrheit aussäet.

sächlich die Trennung des Sohnes vom Vater, und daß er denselben nicht als ὁμοούσιος τῷ πατρί anerkenne, ausdrücklich vor. Eben diese Kirche war es, die dem von der dortigen Philosophie großgezogenen Subordinatianismus, sobald er von Arius unumwunden ausgesprochen war, den entschiedendsten Widerstand entgegensetzte [1]), und hierauf in der Person des hl. Athanasius den Antesignanus der kirchlichen Orthodoxie in Nicäa stellte. Hier war es, wo der Standpunkt des christlichen Gottesglaubens als die höhere Wahrheit des jüdischen und heidnischen begrifflich festgestellt und die arianische Ausbeugung in den heidnisch-philosophischen Begriff verworfen wurde, nachdem die vornicänische Kirche die von den Monarchianern versuchte Reconstruction des jüdischen Monotheismus niedergekämpft hatte.

B. Vom heiligen Geiste.

§. 17.

Die Persönlichkeit des hl. Geistes.

Wie aus dem Bisherigen ersichtlich, vollzieht sich die trinitarische Lehrentwicklung vorzugsweise an dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater; des hl. Geistes wird nur gleichsam nebenbei gedacht und sein eigenthümliches Verhältniß im Unterschied von dem des Sohnes nicht näher berührt. Insoweit erscheint die gedachte Entwicklung unvollendet. Es ist aber wohl begreiflich, daß man in einer so höchst verwickelten Materie sich auf die Erörterung der Grundfrage zunächst beschränkte und sofort selbst mit ihr begnügte. Dieß ist die Frage von dem Verhältnisse Christi als des Sohnes Gottes zu Gott, die Frage von seiner Persönlichkeit — im Unterschiede vom

1) Das Detail bei Hefele, Conciliengeschichte, I, 233. 235 ff.

Vater — und seiner göttlichen Wesenheit — in Einheit mit Gott. Man konnte sich damit begnügen, insofern durch dieses Grundverhältniß das des hl. Geistes im Allgemeinen mit bestimmt war. Wird die göttliche Sohnschaft Christi im Sinne einer eigenen göttlichen Hypostase erkannt und nachgewiesen, so mußte von selbst auch der hl. Geist als solche gelten, und umgekehrt, war die göttliche Persönlichkeit Christi monarchianisch bestritten, so verstand sich die Unpersönlichkeit des hl. Geistes ganz von selbst. Desgleichen auch nach der andern Seite des Verhältnisses. Wurde der Sohn Gottes als ὁμοούσιος τῷ πατρί erkannt, so ergab sich daraus mit innerer Nothwendigkeit dasselbe Verhältniß auch für den hl. Geist, wurde aber von einer andern Anschauung aus als der der schlechthinigen Identität des göttlichen Wesens mit sich selbst eine relative Theilung und Verminderung desselben eingeräumt und im Interesse des wirklichen Unterschiedes der Personen eine wesentliche Unterordnung des Sohnes unter den Vater für nothwendig erachtet, so mußte in gleicher Weise der Geist hinwiederum dem Sohne untergeordnet werden. Denn ist einmal überhaupt eine abstufende Unterscheidung in Gott zugelassen, so fordert der Ternar zwei gleichmäßige Stufen, die eine vom Vater herab zum Sohne, die andere vom Sohne herab zum Geiste.

Die Geschichte der Lehre bestätigt diese Bemerkungen vollständig. Wofern sie sich überhaupt darauf einlassen, bestimmen die Kirchenlehrer das Verhältniß des hl. Geistes entweder als ein Verhältniß wesentlicher Einheit und unmittelbarer Abkunft vom Vater, oder sie ordnen ihn gerade so dem Sohn unter, wie diesen dem Vater. Wir erinnern, was das letztere betrifft, vor allen an Origenes (ob. S. 255), ferner an die von Basilius (Ep. IX. n. 2. p. 91; vgl. jedoch de Spirit. sanct. c. 29. n. 72) mißbilligte Lehre des Dionysius von Alexandrien, und weisen namentlich noch auf Novatian hin (de trin. cc. 7. 16. 30; vgl. Galland. bibl. Tom. III. proleg. p. XVII. Lumper. XI, 53 seq.). Auf Seiten der Häresie zeigt sich dieselbe Erscheinung nur in gröbern Zügen. Den Monarchianern

ist der hl. Geist eben so wenig als der Sohn und so zu sagen noch weniger eine eigene göttliche Person; den Arianern ist er das Geschöpf des Sohnes und steht in derselben Weise, nach Maaß und Art, unter dem Sohne, wie der Sohn unter dem Vater.

Das kirchliche Bekenntniß lautet, wie wir gesehen haben, ausdrücklich auf Gott den allmächtigen Vater und seinen Sohn Jesus Christus **und den hl. Geist** [1]), und in dieser Ausdrücklichkeit bezeugen es alle Väter ohne Ausnahme auch speciell bezüglich des hl. Geistes, d. h. sie halten ausnahmslos auch seine Persönlichkeit fest. Nach Origenes (ob. S. 96) besteht darüber, daß der hl. Geist eine eigene Hypostase, das dritte Subject in der Gottheit sei, in der Kirchenlehre nicht die mindeste Unklarheit oder Zweifelhaftigkeit; die Kirche lehrt das mit voller Bestimmtheit, alle Kirchen lehren es. Darum halten auch alle Väter der Kirche dies fest. Wenn Hieronymus dem Lactantius — und ihm allein — vorwirft, die Substanz des hl. Geistes (vielmehr seine eigene Persönlichkeit) errore judaico, d. h. monarchianisch geläugnet zu haben, so soll dieser Vorwurf nicht sein Glaubensbekenntniß, als vielmehr seinen Begriff, seine Auffassung des Verhältnisses des hl. Geistes zum Vater und Sohn treffen. Diese scheint in der That dahin zu gehen, daß er den hl. Geist als die substantielle Einheit des Vaters und Sohnes bestimmt (instit. IV, 29), folglich seine Persönlichkeit aufhebt, während er sonst in der gewöhnlichen

1) Athanas. Ep. I. ad Serap. n. 6. 11. 28. Basil. contr. Eunom. V. c. 10. III. c. 5. de Spirit. sanct. c. 10. Didymus de Spirit. s. (Galland. VI. p. 272). Desgleichen Hilarius, Ambrosius, Augustin u. A. Tertullian. adv. Prax. c. 26: Novissime mandans (Christus), ut tingerent in patrem et filium et spiritum s., non in unum. Nam nec semel, sed ter ad singula nomina in personas singulas tingimur.

2) Hieron. opp. Tom. IV. p. 345. ed. Martianay: Lactantius in libris suis et maxime in epistolis ad Demetrianum spiritus sancti negat substantiam et errore judaico dicit eum vel ad patrem referri vel ad filium et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari.

kirchlichen Weise, wenn auch wie gar Viele seltener, von ihm spricht (instit. IV, 12). Man behauptet [1]) zwar, die apostolischen Väter hätten den Unterschied zwischen dem Sohne und dem hl. Geist nicht gekannt, vielmehr diesen mit dem Göttlichen in Christo für identisch gehalten, und somit beide confundirt. Dafür hat man aber keinen andern Beweis, als daß das Höhere in Christo *πνεῦμα* genannt wird. Für eine nach allen geschichtlichen Indicien so durchaus unwahrscheinliche Annahme hat man nur diesen höchst gebrechlichen Grund! Wie sollte denn die Natur eines göttlichen Wesens besser bezeichnet werden, als durch *πνεῦμα*? wie könnte sie in einem Subject, das zugleich Mensch, Fleisch ist, im Unterschiede von dieser andern Natur schicklicher, treffender bezeichnet werden, als durch diesen Ausdruck? [2]) Aber nehmen wir auch nur die Möglichkeit dieser Auslegung in Anspruch, die doch kein Verständiger bestreiten kann,

1) Baur, Dreieinigkeit I, 135 ff. nach mehreren Vorgängern, die übrigens den Unterschied zwischen historischer Kritik und subjectiver Combination doch zum Theil noch fester im Auge behielten. Nach Baur wäre es eigentlich der Sohn Gottes, von dessen Persönlichkeit die apostolischen Väter nichts wußten, indem nach ihnen der mit einem menschlichen Leibe zur Einheit eines persönlichen Wesens zusammengetretene hl. Geist wegen dieser Einheit Sohn Gottes heiße. Vgl. dagegen Hergenröther, die göttliche Dreieinigkeit nach Gregor von Nazianz. S. 199. A. Unrichtig ist aber auch die schon von Aeltern aufgestellte Behauptung, Hermas bezeichne (simil. 5. n. 5) mit spiritus die göttliche Natur des Sohnes, mit servus die menschliche, wie wir sogleich zeigen werden.

2) Uebrigens muß man hiebei wohl in's Auge fassen, ob der Gottmensch Christus *πνεῦμα*, oder ob der Sohn Gottes vor seiner Erscheinung im Fleische, der *λόγος ἄσαρκος*, so genannt wird. Nur in dem letztern Falle bedeutet das Wort stricte die göttliche Natur und Wesenheit (Ignat. ad Smyrn. c. 3), im erstern den Charakter seiner geistigen Kraft und Activität, d. i. seiner Persönlichkeit, wie namentlich Herm. sim. IX, 1. Ignat. ad Magnes. c. 15. Vgl. Kahnis, die Lehre vom hl. Geiste. Halle, 1847. I. 190. Daß diese Distinction, die doch nur eine abstracte ist, in der einfachen Darstellungsweise der ältesten Väter rein durchgeführt sein werde, läßt sich natürlich nicht erwarten.

so verschwindet auch der letzte Schein einer Begründung für jene gewagte Aufstellung. Wir finden bei den apostolischen Vätern die trinitarische Formel, die nach dem ausdrücklichen Zeugnisse des Irenäus, Tertullian und Origenes das von den Aposteln überlieferte Bekenntniß des Glaubens an drei göttliche Subjecte enthält: und sie, die Schüler der Apostel sollten von dem hl. Geiste nichts wissen, sollten den Sohn und Geist Gottes confundiren! Ist es nicht der directeste Beweis des Gegentheils, wenn Irenäus [1]) als Lehre der „Apostelschüler" angibt: die christliche Heilsordnung bestehe darin, daß wir durch den hl. Geist zum Sohne, durch den Sohn aber zum Vater gelangen? Ihren Hauptstützpunkt findet jene Behauptung in der Stelle des Hermas, simil. V. c. 5, wo, wie es scheint, der Sohn Gottes, d. h. das zweite Subject in der Trinität, heiliger Geist genannt wird [2]). Bei genauerer Ansicht der Stelle verschwindet der Schein und es ergibt sich aus ihr vielmehr die Bestätigung der im christlichen Glauben begründeten Unterscheidung des Sohnes Gottes vom hl. Geiste. Man unterscheide wohl das Gleichniß und seine Auslegung. In dem Gleichnisse sind die hervortretenden Personen: der Herr des Weinbergs, sein Diener (servus, quem habebat — dominus — fidelissimum ac sibi probatum) und der Sohn (quem carum et *haeredem* habebat). Die Tendenz des Gleichnisses ist, die Erhebung des Dieners zum Miterben (cohaeredem) des Sohnes als Belohnung seiner vollkommenen Leistungen und Verdienste zu zeigen. Nach der Auslegung ist der Herr des Weinbergs Gott, qui creavit cuncta et consummavit et virtutem illis dedit (vgl. lib. I. vis. 1. c. 1. lib. II. mand. 1. c. 1). Die Auslegung fährt fort: *Filius autem Spiritus sanctus est;*

1) Adv. haer. V. 36.

2) Selbst Möhler (Athanasius I, 17) sah nicht auf den Grund. Daß Strauß, Baur u. A. die Stelle nur höchst willkommen war und von ihnen die Zurechtstellung dieser den Zusammenhang der urchristlichen Tradition durchbrechenden Aeußerung nicht zu erwarten ist, versteht sich von selbst.

Servus vero *ille* — schließt sie — *Filius Dei est.* Also der Sohn des Gleichnisses, der Sohn des Herrn des Weinbergs — nicht der Sohn Gottes im solennen kirchlichen Sprachgebrauch, d. h. nicht das zweite Subject des christlichen Taufbekenntnisses, nicht Christus — ist als der hl. Geist erklärt; im Gegentheil ist Christus, ist der Sohn Gottes von dem hl. Geiste so bestimmt unterschieden, als im Gleichnisse der Sohn von dem Diener des Herrn des Weinbergs. Wäre die Stelle (c. 6), welche die Frage: quare autem Dominus in consilio adhibuerit Filium de haereditate (Spiritum sanctum) et bonos angelos (amicos ejus)? beantworten soll, nicht corrumpirt, so würden die innern Gründe dieser Darstellung und Bezeichnung daraus erhellen. Aber auch so wie der Text vor uns liegt, läßt sich mit hinlänglicher Sicherheit Folgendes erheben: Den hl. Geist führt das Gleichniß als Filius haeres des Herrn des Weinbergs ein. Er ist der Erbe des Weinbergs; denn die Gründung der Erlösungsanstalt durch Gott den Vater (Paterfamilias) und die Ausführung der Erlösung durch die treue, ausdauernde Arbeit des Dieners des Herrn, durch den Mensch gewordenen Sohn Gottes, beide sind in Aussicht auf ihn, den hl. Geist, gemacht, durch dessen und seiner guten Engel Thätigkeit die Früchte der Erlösung für die Menschheit und in ihr reifen sollen, und der auf diese Weise erndtet, was jener gesäet, ererbt, was jener erarbeitet. Wäre noch ein Zweifel übrig hinsichtlich der Distinction des Sohnes Gottes von dem hl. Geiste, so müßte er seine völlige Erledigung in der Frage (und ihrer Beantwortung) finden: quare *Filius Dei* in similitudine *servili loco* ponitur? Das scheint ja dem Sohne Gottes wenig angemessen, hiedurch scheint er unter den hl. Geist, mit dem er doch Gott dem Vater gegenüber auf gleicher Linie steht, herabgedrückt, in ein geschöpfliches Abhängigkeitsverhältniß versetzt zu sein. Der Pastor antwortet: in servili *conditione* non ponitur Filius Dei, sed in magna potestate et imperio; denn, führt er aus, der Sohn hat denen, die ihm der Vater übergeben (den Gläubigen), Boten (des Sohnes *συνεργοί*) vorgesetzt, um sie

zu erhalten, er selbst aber hat viel gearbeitet und gelitten, um ihre Sünden zu tilgen; denn der Weinberg ist das Volk (Gottes), das er erlöst (populus, quem servat ipse). Und nachdem er die Sünden seines Volkes getilgt, zeigte er ihnen den Weg des Lebens, indem er ihnen das Gesetz gab, das er vom Vater erhalten. Du siehst also, schließt der Pastor, er — der gleichnißweise servus genannt ist — Er ist der Herr[1]) des Volkes, er hat vom Vater alle Gewalt (im Himmel und auf Erden Matth. 28, 18) erhalten. Bezüglich dessen, daß der Sohn Gottes nicht als Erbe des Herrn von Haus aus wie der hl. Geist dargestellt ist, sondern zum Miterben durch sein Erlösungswerk erst sich emporarbeiten, von Gott in Belohnung desselben in das Erbe eingesetzt werden soll, ist einfach zu bemerken, daß die ganze Darstellung von der göttlichen Offenbarungsökonomie ausgeht und darnach die göttlichen Personen von einander unterscheidet, ein Gesichtspunkt, von dem aus die Stellung des Sohnes in Knechtsgestalt und seine erst wieder zu verdienende ursprüngliche Erhabenheit sich von selbst erklärt und rechtfertigt (vgl. Phil. 2, 7 ff.), wie es auch keiner weitern Erörterung bedarf, daß dieser Gesichtspunkt den der immanenten Trinität nicht ausschließt, vielmehr zu seiner Voraussetzung nimmt. Den hl. Geist selbst betreffend, hält Hermas an dem ökonomischen Begriffe desselben, wie ihn das kirchliche Glaubensbekenntniß auf Grund des apostolischen *κήρυγμα* aufstellt, durchaus fest; er ist ihm der Geist Gottes, der durch die Propheten geredet, der Geist der Wiedergeburt, der das in Christo begründete wahrhafte Leben an dem Einzelnen in Ausführung bringt (mand. X. 1. XI. vis. I, 1. II, 1. mand. III, V. 1. besond. sim. IX, 13).

Ausdrücklicher und bestimmter ist die Lehre der Apologeten. Daß sie den hl. Geist von dem Sohne oder Logos Gottes unterscheiden und als das dritte Subject der göttlichen

1) Ὁ *κύριος* mit dem Artikel. Vgl. die Bemerkungen des Petavius über das ὁ *κύριος* bei Clemens A. (de trin. praef. c. 2. n. 7. III, 8. 12).

Verehrung erkennen, darüber lassen ihre Aussprüche einen vernünftigen Zweifel nicht aufkommen, obwohl auch bei ihnen die Unsicherheit des objectiven Begriffs von demselben ihre Schatten auf seine Persönlichkeit wirft. Die von uns oben angeführten Stellen, worin sie die drei göttlichen Subjecte ausdrücklich als die Gegenstände der religiösen Verehrung der Christen bezeichnen und auf Grund ihrer Pluralität diese gegen den heidnischen Vorwurf des Atheismus vertheidigen, beweisen unwidersprechlich, daß von einer Confundirung des hl. Geistes mit dem Sohne oder Logos bei ihnen nicht die Rede sein kann. Was die sich so nennende historische Kritik, in der That aber vielmehr eine im Dienst des rationalistischen Unglaubens und Vorurtheils stehende subjective Conjecturalkritik dafür ausgegeben hat, ist etwas ganz anderes; ist lediglich der überall noch nicht festgestellte objective Unterschied des hl. Geistes vom Sohne oder Logos Gottes, ein Unterschied, den auch die spätere Zeit, so nachdrücklich sie ihn terminologisch fixirte, begrifflich (ontologisch) unausgeführt gelassen hat. Das objective Zusammenwerfen beider, des hl. Geistes und Sohnes, wie wir es bei den Apologeten finden, beweist für die Reinheit ihrer Lehre, dafür, daß sie dem subordinatianischen Standpunkte ferne blieben. Nur dem höhern Standpunkte der Homousie der göttlichen Subjecte ist die Schwierigkeit der objectiven Unterscheidung derselben eigen, nicht dem subordinatianischen, weßhalb wir auch gerade bei jenen Vätern, die diesem Standpunkte — fortgerissen von ihrem Antimonarchianismus — sich näherten oder ihn sogar betraten, einen bestimmtern, ja überhaupt erst einen (objectiv) bestimmten Begriff vom hl. Geiste finden. Daß die Stellung des hl. Geistes schwebend und unsicher bei den Apologeten sei [1]), läßt sich nur in dem angegebenen Sinne behaupten, in keinem andern. Denn wie bei allen Vätern, so ist ihm auch bei den Apologeten die dritte und letzte Stelle in der Trinität, die ihm der Glaube anweist, erhalten [2]),

1) Kahnis a. a. O. S. 264 f.

2) Nur in den ökonomischen Aussprüchen der Trias wechseln, wie schon

womit die Elemente seines objectiven Begriffs und dieser selbst keimartig gegeben sind.

Wenn von Justin einlenkend [1]) behauptet wurde [2]), er habe an verschiedenen Stellen seiner Schriften beides, sowohl die persönliche Identität als die Verschiedenheit des Logos und Geistes ausgesprochen, so kann man hierin eine tastende Ahnung des Wahren finden. Den nackten Widerspruch, den hl. Geist einmal für ein eigenes, vom Logos verschiedenes Wesen, dann wieder für persönlich identisch mit ihm zu halten, wird man ihm kaum zutrauen wollen; folglich läßt sich — was auch die Wahrheit ist — nur die wesentliche Identität bei persönlicher Verschiedenheit als die Substanz seiner Lehre begreifen. Wenn Justin [3]) die Stelle Luc. 1, 35 statt von dem hl. Geist vielmehr von dem Logos erklärt, und deßhalb ausdrücklich bemerkt, unter dem *πνεῦμα*, der *δύναμις ὑψίστου*, sei der Logos, der *πρωτότοκος θεοῦ* zu verstehen, so beweist dieß nicht die Confundirung des „heiligen Geistes" mit dem Logos, sondern nur, daß er unter dem *πνεῦμα* nicht den hl. Geist, sondern (wie auch Tertullian [4]) adv. Prax. c. 26) vielmehr den Logos verstehe, mit andern Worten, daß er die Stelle Luc. 1, 35 anders, als der Wortlaut zu erfordern scheint, auslegt. Man kann diese Auslegung bestreiten, man kann darin die Schwierigkeit finden, daß ihr zufolge der Logos und Christus, i. e. Sohn Gottes, nicht ein und dasselbe Subject seien; aber daß darin eine Vermischung des Logos mit dem hl. Geiste liege, diese Folgerung

---

in der hl. Schrift, die göttlichen Personen ihre Stellung je nach dem Standpunkt der Darstellung der göttlichen Oekonomie.

1) Denn die Behauptung eines Souverain, Semler, Ziegler u. A., es sei von ihm gar kein Unterschied zwischen dem hl. Geiste und Logos gemacht worden, kann doch nur „die bodenloseste Subjectivität" theilen. Semisch (Justin der Martyrer. II. S. 307 ff.) führt die Frage trefflich aus.

2) Nach Semisch (308) von Georgii und Hasselbach.

3) Apol. I, 33: *Τὸ πνεῦμα καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὅς καὶ πρωτότοκος τῷ θεῷ ἐστι.*

4) Und Andere; Gruner instit. theol. dogm. p. 321 seq.

ist völlig subreptiv. Oder sollte *πνεῦμα* und *δύναμις ὑψίστου* nur den hl. Geist bedeuten können? Dann müßte man auch in dem Satz: *πνεῦμα ὁ θεός* Joh. 4, 24 eine Confundirung des Vaters mit dem hl. Geiste, die Negation überhaupt jeder persönlichen Unterscheidung in Gott finden! Oder sollte der Logos nicht Geist und Kraft des Allerhöchsten genannt werden können? Dann allerdings nicht, wenn er kein göttliches Wesen ist; nach Justin aber ist er es. Die ausgesprochensten Vertheidiger der Trias göttlicher Hypostasen nennen daher den Logos *πνεῦμα* [1]). Wenn Justin — wie viele nach ihm [2]) — die Inspiration der Propheten, die doch dem hl. Geiste zukommt und weßhalb er auch bei ihm der prophetische Geist heißt, dem Logos zuschreibt, so will man auch darin eine Vermischung beider Subjecte erblicken. Allein die Inspiration der Propheten ist kein dem hl. Geiste eigenthümliches (proprium) Werk, sondern ein opus commune (wie alle göttliche Thätigkeit nach Außen), das dem hl. Geiste nur besonders zugeeignet wird (appropriatum). Gott redet durch die Propheten Hebr. 1, 1. Es kann also nicht von einer Confusion der Thätigkeiten, geschweige der göttlichen Personen auf seiner Seite, sondern höchstens von einer Confusion Seitens solcher Kritiker die Rede sein. — In gleicher Weise nennen einige Väter, z. B. Theophilus, jetzt den hl. Geist (ad Autol. I, 7. II, 10. 18. II, 15), jetzt den Logos (II, 10. 22) *σοφία θεοῦ*; umgekehrt wird die persönlich gedachte Weisheit zuweilen als der hl. Geist meistens für den Logos oder Sohn Gottes erklärt.

Die an die Apologeten sich anschließenden Väter des dritten Jahrhunderts: Irenäus, Tertullian, Clemens A., Hip-

---

1) Tertullian. (adv. Prax. c. 26): nam et spiritus substantia est *sermonis* (*λόγου*) et sermo operatio spiritus. Vgl. Kahnis S. 265 f.

2) Tertullian, dessen Lehre von der Persönlichkeit des hl. Geistes auch der „bodenlosesten Subjectivität" widersteht, verfährt wie Justin (die Stellen bei Semisch, S. 311 A.); ebenso Irenäus, Clemens A., Hippolyt.

polyt, Origenes, Cyprian u. s. w. sprechen sich so entschieden und durchweg trinitarisch aus, daß es keinen Sinn hätte, die Frage in Betreff der Persönlichkeit des hl. Geistes ihnen gegenüber speciell zu erörtern.

§. 18.

Die Wesenheit des hl. Geistes.

Wenden wir uns zu der andern Seite der Frage, so knüpfen wir die Untersuchung am besten an die Angabe des Origenes über die Kirchenlehre von dem hl. Geiste an. Sie bezieht sich eben auf die Frage: was der hl. Geist sei. Origenes sagt (de princip. praef. n. 4): Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio *sociatum tradiderunt Spiritum sanctum*, nämlich die christlichen Kirchen auf Grund der apostolischen Ueberlieferung. Ueber die Persönlichkeit des hl. Geistes also und daß er als das dritte Subject der christlichen Gottesverehrung dem Vater und Sohne an die Seite gestellt ist, war nie ein Zweifel, das lehren alle Kirchen von Anfang einstimmig. Deßgleichen: quod iste spiritus unumquemque sanctorum vel prophetarum vel apostolorum inspiraverit, et non alius Spiritus in veteribus, alius vero in his, qui in adventu Christi inspirati sunt, fuerit, *manifestissime* in ecclesiis praedicatur. Der bestimmte objective Begriff des hl. Geistes dagegen ist nirgends deutlich vorgetragen, wie Origenes sich ausdrückt: in hoc *non jam manifeste discernitur*, utrum natus an innatus vel filius etiam Dei ipse habendus sit necne, sed inquirenda jam ista pro viribus sunt de sacra scriptura et sagaci perquisitione investiganda. Hieronymus (ep. ad Avit. tom. IV. p. 761. Martianay.) nimmt auf diese Stelle Bezug, gibt sie aber nicht genau wieder, wenn er sagt: tertium dignitate et honore post patrem et filium asserit spiritum sanctum, de quo cum ignorare se dicat, utrum factus sit an infectus,

in posterioribus quid de eo sentiret expressit, nihil absque deo patre infectum esse confirmans. Origenes sagt keineswegs, er wisse nicht, was vom hl. Geiste zu halten sei, und Hieronymus führt selbst an, daß er (Origenes) im Folgenden, d. h. in den Büchern de principiis, sich bestimmt genug über seine (des Geistes) Bedingtheit und Abhängigkeit ausspreche. Dagegen ist seine Uebersetzung: utrum *factus* sit an *infectus*, insofern ohne Zweifel allein richtig, als Origenes wohl nur γενητὸς ἢ ἀγένητος geschrieben haben kann; nur darf man die Schärfe des nicänischen Sprachgebrauchs nicht unterstellen und die Frage so verstehen: ob der hl. Geist ungeworden (göttlichen Wesens), oder geworden (geschaffen sensu stricto) sei. Die Frage war: ob der hl. Geist vom Vater unmittelbar hervorgebracht sei wie der Sohn, und also mit diesem auf die gleiche Stufe göttlicher Herrlichkeit gestellt, oder ob er vom Sohne oder Logos hervorgebracht, also eine Stufe tiefer gestellt, übrigens aber keineswegs ein außergöttliches und schlechthin creatürliches Wesen sei. Daher faßt Origenes die Frage auch so: vel filius etiam Dei habendus sit necne. Ihre Bestätigung findet unsere Auslegung in der Parallelstelle Tom. II. in Joan. n. 6. p. 60 seq. Hier unterscheidet Origenes zunächst zwei Ansichten über den hl. Geist; nach der einen ist er durch den Logos geworden (διὰ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι), nach der andern ist er nicht geworden (ἀγένητον — sc. durch den Logos). Außer diesen beiden bestehe aber noch eine dritte Ansicht, dahin gehend: μηδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. Es ist, wie man sieht, das Dogma der Monarchianer gemeint, die dem Geiste die eigene Subsistenz oder Persönlichkeit geradezu absprachen, während sie den Unterschied zwischen Vater und Sohn noch irgendwie aufrecht zu erhalten suchten. Sehen wir von dieser außerkirchlichen Lehre ab, so wurde nach Origenes von den Orthodoxen die durch die Kirchenlehre selbst unentschieden gelassene Frage über das eigenthümliche Wesen des hl. Geistes nach entgegengesetzten Seiten beant-

wortet, indem die einen ihn für ἀγέννητος, d. h. nicht durch den Logos bedingt, sondern unmittelbar göttlichen Ursprungs, wie dieser selber, die andern für γεννητός, d. h. durch den Logos hervorgerufen halten. Rufin hat die Stelle, die er ihrer Anstößigkeit entkleiden wollte, in der That sinnlos gemacht, indem er natus an innatus übersetzt, als ob Origenes geschrieben hätte: γεννητὸς ἢ ἀγέννητος, wozu er sich wohl durch das folgende *vel* filius *etiam* Dei habendus sit necne für berechtigt hielt. Mit dieser Auslegung stimmt auch die Geschichte überein. Wir sehen in der That die Väter in zwei Parthien sich theilen, wenigstens in der Ausdrucks- und Darstellungsweise: die einen lassen, ohne irgend einen bestimmten Unterschied zu machen, den Geist eben überhaupt aus dem Vater hervorgehen, und stellen ihn so auf gleiche Linie mit dem Sohne. Nach Theophilus ist die σοφία (ad Autol. II, 10. I, 3) ein γέννημα θεοῦ, wie sonst gewöhnlich der Logos als Sohn heißt; nach Athenagoras ist er ein Ausfluß aus Gott, ἀπόῤῥοια (leg. c. 10. 24), was nach Tertullian auch der Sohn ist; nach Irenäus ist der Geist: Gottes figuratio, der Logos: Gottes progenies (adv. haer. IV, 7. 4. V, 18. 2), ein Unterschied zwar im Ausdruck, nicht aber auch im Begriff. Selbst der römische Dionysius, dessen Betrachtung doch als völlig durchgebildet bezeichnet werden kann, gibt keinen nähern Unterschied an, sondern bezeichnet mit verschiedenen, aber der Sache nach gleichbedeutenden Worten das Einheitsverhältniß des Sohnes und Geistes zu dem Gott aller Dinge. Diesen Vätern, kann man sagen, liegt nur daran, die Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne auszudrücken, sie bekümmern sich nicht weiter um die besondere Distinction desselben vom Sohne. Sie sind die eigentlichen Vorboten des Nicänums. Den andern liegt dagegen vorzüglich an der Unterscheidung, an der Negation des Monarchianismus. Unter diesen gingen einige bis zu dem entgegengesetzten Extrem, zur Hypostasentrennung vor; sie ordnen den Geist gerade so dem Sohne unter, wie

den Sohn dem Vater, wie namentlich Origenes [1]). Die meisten hielten sich davon ferne, aber nicht völlig von Einseitigkeit frei: diesen erschien der Ausdruck, der Geist gehe vom Vater durch den Sohn aus, allein angemessen [2]). Es sind dieß meistens dieselben, die mit Hartnäckigkeit auf dem Bekenntniß dreier Hypostasen bestanden und den Ausdruck: eine Hypostase in drei Personen als an Sabellianismus streifend zurückwiesen. Der letztern Formel, die der angemessenste Ausdruck des nicänischen Glaubens ist, und die daher auch von den strengsten Nicänern, im Abendlande fast ganz allgemein, festgehalten wurde, entspricht bezüglich des hl. Geistes das ex patre filioque der abendländischen Kirche. Das Nähere in §§. 27. 29. 31. 33.

---

1) Charakteristisch ist die Aeußerung des Origenes Tom. II. in Joan. p. 61, nachdem er das monarchianische Dogma widerlegt hat: „Wir aber, die wir drei Hypostasen annehmen, den Vater und Sohn und hl. Geist, und nicht glauben, daß es außer dem Vater ein anderes ungewordenes (ἀγέννητον) Wesen gebe, wir halten es der Wahrheit und Frömmigkeit angemessen, daß der hl. Geist vorzüglicher sei und vorgehe allem, was durch den Logos vom Vater geschaffen (d. h. daß er kein Geschöpf) ist. Und das — daß er durch den Sohn vom Vater ist — ist vielleicht der Grund, daß er nicht auch Sohn Gottes heißt, welches nur der von Natur Eingeborne (der unmittelbare Abkömmling Gottes) ist, dessen der Geist zu bedürfen scheint, indem der Sohn ihm seine Hypostasis verleiht, nicht allein das Sein, sondern auch das Weisesein, Logisch-Sein u. s. w."

2) Unbefangen gebraucht den Ausdruck Tertullian adv. Prax. c. 4: Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium, und so noch manche spätere Lateiner, z. B. Hilarius, und viele Griechen. Er enthält die Combination der beiden biblischen Aussprüche: der Vater wird den Geist senden; und: ich (Christus) werde ihn senden; und ist unvermeidlich, wenn, wie das die gewöhnliche Vorstellung ist, Vater und Sohn als für sich fertige Personen betrachtet werden, und doch die einseitige Unterordnung des Geistes unter den Sohn vermieden werden will.

Die antitrinitariſche Häreſie.

Grundcharakter und Arten derſelben.

Als Antitrinitarier ſind ſtreng genommen nur diejenigen zu betrachten, die im vermeintlichen Intereſſe des Monotheismus die Gottheit Chriſti und des hl. Geiſtes, folglich die göttliche Trinität, läugnen, d. h. die Monarchianer. Die chriſtologiſchen Irrlehrer, diejenigen, die unabhängig von der theologiſchen Frage des Monotheismus die Gottheit Chriſti läugnen, gehören nicht hieher; bei ihnen kommt es zu keiner Trinität, ſie ſind atrinitariſch, aber nicht antitrinitariſch. Antitrinitarismus iſt nur da vorhanden, wo die Vorausſetzung beſteht — in Wahrheit oder nur vorgeblich [1]) — eines unlöslichen Conflicts der chriſtologiſchen Wahrheit (Gottheit Chriſti) mit der theologiſchen (Einheit Gottes).

Die Trinitätslehre hat in dem Glauben an die Gottheit Chriſti ihre nächſte, unmittelbare Wurzel. Die weſentliche Wahrheit dieſes Glaubens beſteht aber in den beiden Beſtimmungen: daß Chriſtus wahrhaft Gott (eine göttliche Uſie), und daß er es in eigener Perſon (eine göttliche Hypoſtaſe) ſei. Die Häreſie löst dieſe Einheit — das Geheimniß des Glaubens — auf, indem ſie die eine Beſtimmung mit Ausſchluß der andern ſich aneignet, um die in einem einſeitigen, abſtracten, unwahren Sinne vorausgeſetzte Einheit Gottes aus dem vermeintlichen Conflict mit der chriſtologiſchen Wahrheit zu retten.

Hiernach ſind zunächſt nur zwei Arten antitrinitariſcher Lehre gedenkbar, je nachdem man die Gottheit Chriſti im Sinne der erſten, oder in dem der zweiten weſentlichen Beſtimmung

1) Bei den ſog. ebionitiſchen Monarchianern iſt es wirklich fraglich, ob das Bewußtſein dieſes Conflicts den Anſtoß gab, oder ob, wie es von Theodotus zu gelten ſcheint, der Abfall von der chriſtologiſchen Wahrheit nur hintendrein mit dem Intereſſe des Monotheismus beſchönigt wird.

des Glaubens läugnet. Jenes iſt der ebionitiſche, dieſes der patripaſſianiſche Monarchianismus. Nach jener Lehre iſt Chriſtus kein göttliches Weſen, ſondern ein menſchliches, wiewohl durch die Kraft des hl. Geiſtes gehobenes, das gottähnlichſte Weſen; nach dieſer iſt er Gott, aber nicht Sohn Gottes, nicht ein göttliches Weſen, ſondern das göttliche Weſen, der Vater ſelbſt, ſeine perſönliche Erſcheinung im Fleiſche. So rettet ſie die göttliche Monarchie, unter der ſie das Daſein und die Wirkſamkeit des höchſten Weſens in der Singularität eines Subjects verſteht. Treffend drückt ſich Novatian [1]) über die beiden Claſſen der Monarchianer aus. „Sowohl jene, welche Chriſtum Gott Vater ſelbſt nennen, als auch die, welche ihn für einen bloßen Menſchen halten, erroris sui et perversitatis origines et causas inde rapuerunt: quia cum animadverterent scriptum esse, quod *unus* sit *Deus*, non aliter putaverunt istam tenere se posse sententiam nisi aut *hominem tantum* Christum, aut certe *Deum patrem* (non filium Dei) putarent esse credendum. Sie ſchließen nämlich, fährt Novatian fort, auf folgende Weiſe, und zwar die erſtern, die Chriſtum für den Vater ſelber halten: wenn nur ein Gott iſt und doch Chriſtus Gott iſt, ſo muß der Vater Chriſtus (d. h. der Eine beides, Vater und Sohn) ſein, ſonſt müßte man gegen die Schrift zwei Götter annehmen. Umgekehrt ſchließen die andern, die Chriſtum für einen bloßen Menſchen halten: wenn der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer (d. h. jeder eine eigene Perſon) iſt, ſo kann nur einer von beiden Gott ſein, d. h. der Vater iſt es, und der Sohn iſt nur ein Menſch.“

Das Gemeinſame dieſer im engern Sinne ſo genannten Monarchianer beſteht in der abſtracten Feſtſtellung der göttlichen Monarchie durch Negation göttlicher Hypoſtaſen. In dieſem Punkte tritt ihnen der Arianismus diametraliter entgegen, indem er die Hypoſtaſen des Sohnes und Geiſtes der abſolut gött-

1) De trinit. c. 30; vgl. Origen. in Joan. Comment. Tom. II. n. 2.

lichen des Vaters an die Seite ſetzt; inſofern aber ſinkt er ſelbſt wieder auf den ebionitiſchen Monarchianismus zurück [1]), als er ſie nicht für weſentlich und abſolut göttlich, ſondern für außergöttlich und dem Vater, dem allein wahren Gott, ſchlechthin untergeordnet hält. Auch der Arianismus iſt alſo weſentlich Monarchianismus, ſofern er auf die Idee des abſtracten Monotheismus [2]): daß Gott Einer ſei als Einzelperſon, gebaut iſt; daher er einzig nur dem patripaſſianiſchen Monarchianismus des Sabellius und dieſem nur inſofern, als er eine Incarnation Gottes lehrt, ſich entgegenſtellt. Der patripaſſianiſche Grundgedanke, daß Chriſtus die perſönliche Erſcheinung des Vaters im Fleiſche, die Incarnation des abſoluten Weſens ſelbſt ſei, verwirft der Arianismus als die tiefſte Mißkennung der ſchlechthinigen Unendlichkeit, Geiſtigkeit, Unnahbarkeit Gottes für die Welt, und ſucht in der entgegengeſetzten Richtung des ebionitiſchen Monarchianismus, aber in Anbequemung an das kirchliche Trinitätsbekenntniß (Hypoſtaſenlehre), das theologiſche Problem zu löſen, d. h. er iſt Subordinatianismus. Ihm iſt Chriſtus weder Gott ſelbſt (der Vater), noch ein blos menſchliches, wenn gleich übernatürlich gezeugtes und von der göttlichen Kraft in außerordentlichſtem Maaße getragenes Weſen, ſondern ein (heidniſch gnoſtiſches) Mittelweſen, zwar nicht abſolut göttlicher Natur, vielmehr geſchaffen, aber doch keine gewöhnliche Creatur, ſondern die Spitze aller endlichen Weſen, der Erſtgeborne, unmittelbar göttlichen Urſprungs.

---

1) Alexander, B. von Alexandrien, ſagt (bei Theodoret H. E. I, 4. 9) geradezu, die arianiſche Lehre ſei die des Ebion und Artemas und eine Nachahmung des Paul von Samoſata.

2) Im ſtrengen und eigentlichen Sinne heißt nur jenes Syſtem Monarchianismus, das verſchiedene göttliche Hypoſtaſen läugnet.

a) Der Monarchianismus.

§. 19.

Der ebionitiſche Monarchianismus der Aloger, Theodotianer und Artemoniten, des Beryllus von Boſtra und Paulus von Samoſata.

Die Beſtreitung der Johanneiſchen Logoslehre, die den Alogern (von Epiphanius ſo genannt [1]), weil es alogiſch iſt, den θεὸς λόγος nicht anzuerkennen) zugeſchrieben wird, machte ſie noch nicht zu Antitrinitariern; die Gottheit Chriſti konnte von ihnen in der Weiſe der übrigen neuteſtamentlichen Schriften anerkannt ſein, und war es, wenn ſie in ihm den wahrhaften Sohn Gottes, das Ebenbild des unſichtbaren Gottes, den Erſtgebornen der Schöpfung, durch welchen alles geſchaffen iſt, den Abglanz ſeiner Herrlichkeit und den Abdruck ſeines Weſens ꝛc. verehrten. Die Vorausſetzung trifft indeß nicht zu; die Aloger fanden die Johanneiſchen Schriften in weſentlichem Widerſpruche mit denen der übrigen Apoſtel [2]), nach ihrem geſchichtlichen und dogmatiſchen Inhalte. „Denn", ſagten ſie, „was ſoll das heißen: im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort? und ferner: das Wort iſt Fleiſch geworden und hat unter uns gewohnt ꝛc.? Und gleich darauf: Johannes zeugt und ruft: dieſer iſt es u. ſ. w." [3]). Damit wollen die Aloger ſagen: Dieſes Evangelium hat einen ganz falſchen Eingang, ſtatt der ſynoptiſchen Vorgeſchichte, wornach Jeſus übernatürlich in Kraft des hl. Geiſtes von der Jungfrau empfangen als Menſch in's Daſein trat, der vorher nicht war — gibt es eine Logologie, der zufolge der

---

1) Haeres. 51. n. 3.

2) Epiphan. haeres. 51. n. 4: *ὅτι οὐ συμφωνεῖ τὰ αὐτοῦ (Ἰωάννου) βιβλία τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις.*

3) Epiphan. haeres. 51, 4. vgl. n. 22.

von Ewigkeit her seiende Gott Logos Mensch geworden und dieser Gott-Mensch als Christus erscheint, auf den der Täufer Johannes das Volk hinweist. Daran also nehmen sie Anstoß [1]), daß Christus als präexistirend und als Gott Logos in den Johanneischen Schriften verherrlicht ist, während nach ihrer Ueberzeugung die ächt apostolischen Schriften Christum nur als Menschen, wenn auch in übernatürlicher göttlicher Kraft, erscheinen und wirken lassen. Ist Theodot von Byzanz ein Ableger der Aloger, was Epiphanius ausdrücklich sagt, so ist ein Rückschluß von diesem, dessen Lehre wir nach ihrem ausdrücklichen Inhalte kennen, auf die Aloger nicht unstatthaft; dann aber erscheinen sie vollends ganz unzweifelhaft in dem Lichte, welches schon die obwohl mannigfach dunkle und verworrene Darstellung des Epiphanius auf sie fallen läßt. Hiernach gab es in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts eine häretische Partei, die in einseitiger Auffassung und Festhaltung der drei ersten Evangelien und in Verwerfung der Johanneischen Logoslehre eine antitheologische Christologie [2]) aufstellte, deren Grundanschauung

1) Die von Döllinger (Hippolytus und Kallistus) aufgestellte ganz neue Ansicht über die Aloger, wornach sie keine Läugner der Gottheit Christi und Monarchianer, sondern doctrinell orthodox vielmehr eine Abart der Montanisten gewesen, können wir nicht theilen. Vgl. Hefele in seiner Beurtheilung der Döllinger'schen Schrift, theol. Quartalschr., 1854. S. 356 ff. Gegen jene Ansicht spricht alles, was Epiphanius über sie anführt, der Name, den er ihnen beilegt, die Bemerkung, daß Theodotus ein ἀπόσπασμα der Aloger sei (haeres. 54, 1), die Anwendung der Stelle 1 Joh. 2, 18 auf sie u. s. w. Wenn Epiphanius (haer. 51. 4. p. 424) sagt: δοκοῦσι γὰρ καὶ αὐτοὶ τὰ ἴσα ἡμῖν πιστεύειν, so kann dieses δοκοῦσι hier wie in der gleich darauf folgenden Parallelstelle unmöglich heißen: sie scheinen (dem Epiphanius) den Glauben mit uns zu theilen; denn Epiphanius beweist durch seine ganze Abhandlung, daß er ihre Lehre vielmehr für häretisch verkehrt hält. Vielmehr will Epiphanius sagen, die Aloger meinten und behaupteten, daß sie keinen andern als den kirchlichen Glauben hätten — weil sie das Glaubensbekenntniß in seiner Allgemeinheit festhielten. Vgl. meine Abhandlung: Die theolog. Streitigkeiten in der röm. Kirche. S. 419.

2) Von Theodot ist gesagt, er sei der Urheber einer „gottes-

der synoptischen Taufgeschichte Jesu in Verbindung mit seiner Geburtsgeschichte unmittelbar entflossen zu sein scheint. Wenigstens gilt dies von der Lehre des kaum genannten Theodotus d. ä. [1]) oder des Gerbers.

Theodots Lehre ist die kirchliche, sagt Hippolyt [2]), in Bezug auf den Ursprung aller Dinge, indem er bekennt, daß alles von Gott geschaffen worden, in Bezug aber auf Christus ist sie häretisch [3]). Jesus sei, lehrt er, Mensch aus einer Jungfrau geboren nach dem Rathschlusse des Vaters (also nicht praeexistens, sondern praedestinatus), der da lebte gleich andern Menschen, aber im höchsten Grade fromm (εὐσεβέστατος) war; hierauf bei der Taufe im Jordan sei Christus von oben auf ihn herabgekommen in Gestalt einer Taube, weßhalb nicht früher die übernatürlichen Kräfte (δυνάμεις) in ihm wirksam gewesen, als bis der Geist, auf ihn herabgekommen, in ihm sich manifestirte, und dieser Geist sei der Christus. Gott sei er durch die Herabkunft des Geistes keineswegs geworden, meinen die Theodotianer, und zwar überhaupt nie; nach einigen jedoch nach der Auferstehung [4]). Noch bestimmter drückt sich

läugnerischen" Lehre (ἀρνησιθέου ἀποστασίας). Euseb. h. e. V, 28. Vgl. Theodoret. haeret. fab. VI, 5.

1) Der aber auch nur fremden Kohl aufgewärmt oder, wie Hippolyt sagt, die Dogmen der Ebioniten zusammengebettelt hat (ἃ μὲν τῶν Ἐβιωναίων ἐρανισάμενος). Philosophum. p. 224. Hier kann aber nur eine allgemeine Verwandtschaft gemeint sein; denn die übernatürliche Geburt Jesu, die die Ebioniten läugneten, lehrt Theodot. Später, da wo er die Lehre Theodots selbst angibt (p. 257), läßt Hippolyt ihn aus der „Schule der Gnostiker, des Cerinth und Ebion" hervorgehen, Angaben, von denen dasselbe gilt. Dagegen meint der Presbyter Timotheus (bei Coteler. Monument. III, 389), Theodot lehre zuerst, daß Christus ein blos menschliches Wesen sei.

2) Philos. p. 257.

3) Anderwärts (contr. Noet. c. 3) wirft Hippolyt dem Theodot einen ganz einseitigen Schriftgebrauch vor. Wie Noet immer nur die Stellen vor Augen habe, die die Gottheit Christi lehren, so andrerseits Theodot gerade die, welche sein menschliches Wesen bezeugen.

4) So muß der Schlußsatz übersetzt werden: θεὸν δὲ οὐδέποτε τοῦτον

Hippolyt in der Synopsis über Theodots Lehre aus: Christus, sagt er hier, sei ein Mensch wie alle andern; darin aber unterscheide er sich, daß er nach dem Rathschlusse Gottes durch Ueberschattung des hl. Geistes aus einer Jungfrau geboren, nicht aber in der Jungfrau Fleisch geworden [1]) u. s w. Es wurde also die Präexistenz Christi als göttliches Wesen schlechthin, und in naturgemäßer Folge auch seine Incarnation von Theodot geläugnet, und an deren Stelle die übernatürliche Conception gesetzt. Die Unterscheidung Christi von Jesus hat keine tiefere Bedeutung, weßhalb sie auch in der Synopsis verlassen ist. Jesus ist das Subject und Christus die Eigenschaft, der Charakter desselben, sein höherer Name. Da Theodot in unmittelbarer Beziehung auf die Taufgeschichte seine Christologie in obiger Weise gestaltet hat, so hat er ihm wohl auch den Namen des vielgeliebten Sohnes Gottes, jedoch natürlich nicht in theologischem Sinne beigelegt, sondern nur in demselben Sinne, in welchem er ihm Christus ist, d. h. als durchdrungen und gänzlich erfüllt vom hl. Geiste. So konnte er dann das kirchliche Glaubensbekenntniß dem Ausdrucke nach für das seinige halten [2]): denn er glaubte an Gott Vater allmächtigen Schöpfer, und an Jesum Christum, seinen vielgeliebten (eingebornen) Sohn unsern Herrn, qui conceptus est de Spiritu sancto,

---

γεγονέναι αὐτὸν θέλουσι ἐπὶ τῇ καθόδῳ τοῦ πνεύματος· ἕτεροι δὲ μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν. Es verstanden also einige die Erhöhung Christi zur Rechten des Vaters im Sinne einer Vergottung.

1) Philos. p. 328: Ἐν δὲ τούτῳ διαφέρειν, ὅτι κατὰ βουλὴν θεοῦ γεγέννηται ἐκ παρθένου, ἐπισκιάσαντος τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐκ ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθέντα.

2) In solchem Sinne verstehe ich die Angabe des Epiphanius, die Aloger, von denen Theodot nur ein Ausläufer ist, hätten (nach ihrer Meinung) den kirchlichen Glauben festgehalten. Nimmt man noch hinzu, daß das apostolische Glaubensbekenntniß den Johanneischen Lehrtypus fast unberücksichtigt läßt — denn es wird weder des Logos noch der Incarnation ausdrücklich darin gedacht — so fällt von hier aus auch ein neues Licht auf die Behauptung der Anhänger Theodots, der Artemoniten: bis auf Victor habe die reine apostolische Lehre, d. h. die ihrige geherrscht.

natus ex virgine, sedet ad dexteram Dei patris omnipotentis; und an den hl. Geist. Da ihm aber dieser nur die in der Heilsökonomie wirksame göttliche Kraft, und Christus kein göttliches, sondern nur ein Gott begnadigtes Wesen ist, so läugnete er die göttliche Trinität und war Monarchianer [1]).

Der jüngere Theodot, der Geldwechsler, entfernt sich von dem ältern nur in der mehr gnostischen Ausführung seiner Christologie. Christus gilt auch ihm nur als Mensch, mit der Fülle des göttlichen Geistes bei der Taufe ausgerüstet; aber er stellt zugleich einen andern hoch über ihn, den Melchisedech, einen Aeon, dessen Abbild (εἰκών) Christus ist [2]). Artemon lehrte wie Theodot d. ä.: Christus, bloßer Mensch, aber übernatürlich geboren und vorzüglicher begeistet als alle Propheten [3]).

Weiter gehören hieher: Beryllus von Bostra und Pau-

---

1) Nachdem er Christum in einer Verfolgung verläugnet hatte, und nun auch von den Christen verläugnet wurde, soll er zu seiner Rechtfertigung seine antitheologische Christologie, daß er nur einen Menschen verläugnet habe, auf die Bahn gebracht haben (Epiphan. haer. 54); d. h. wohl nur: da trat er nun offen mit seiner bis dahin zurückgehaltenen antichristlichen Ueberzeugung hervor. Ob das vermeintliche Interesse der göttlichen Monarchie ein mitbestimmender Grund für ihn war, und er also mit formellem Recht unter den Monarchianern aufgezählt wird, das läßt sich freilich nicht ausmachen. — Papst Victor excommunicirte ihn (Euseb. h. e. V, 28).

2) Philos. p. 258. Pseudo-Tertullian. de praescript. c. 53. Alter post hunc Theodotus haereticus erupit, qui et ipse introduxit alteram sectam, et ipsum hominem Christum tantummodo dicit ex spiritu sancto ex virgine Maria conceptum pariter et natum, sed hunc inferiorem esse quam Melchisedech, eo quod dictum sit de Christo: tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech. Nam illum Melchis. praecipuae gratiae *coelestem* esse *virtutem*, eo quod agat Christus pro *hominibus*, deprecator et advocatus ipsorum factus, Melch. facere pro *coelestibus angelis* atque virtutibus. Nam esse illum usque adeo Christo meliorem, ut ἀπάτωρ sit, ἀμήτωρ sit, ἀγενεαλογητὸς sit, cujus neque initium neque finis comprehendi possit.

3) Euseb. h. e. V, 28. Theodoret. II, 4.

lus von Samosata. Der erstere läugnet, „daß unser Herr und Erlöser von Ewigkeit her, überhaupt vor seiner Menschwerdung in eigener Person dagewesen, sowie, daß er eine eigene Gottheit habe, da ihm vielmehr lediglich die väterliche einwohne“ [1]). Christus ist ihm von Geburt bloser Mensch, in dem die Gottheit des Vaters Wohnung genommen [2]), nicht persönlich, folglich auch nicht mit ihrem Wesen, sondern mit ihrer Kraft und Herrlichkeit. Als dieses göttlich-herrliche Wesen ist er von Gott vorhergewußt und vorherbestimmt. Ein Patripassianer scheint er demnach nicht gewesen zu sein. — Ebenso wenig war dieß Paul von Samosata, der von seinen Zeitgenossen als Erneuerer der Irrlehre des Artemon bezeichnet wird [3]), weil er wie dieser Christum den Sohn Gottes für einen blosen Menschen und nicht für Gott hielt [4]), weil er läugnete, daß der Sohn Gottes vom Himmel gekommen, und behauptete, daß Jesus Christus irdischen Ursprungs sei [5]). Aber obwohl von Geburt nichts als ein Mensch, so war er doch der göttlichen Weisheit voll mehr als irgend ein anderer [6]). Jedoch

1) Euseb. hist. eccl. VI, 33: — *μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν.*

2) Origen. Opp. Tom. IV. p. 695. A. coll. Append. p. 22: sed et eos qui hominem dicunt Dominum Jesum *praecognitum* et *praedestinatum*, qui ante adventum carnalem *substantialiter* et *proprie* non exstiterit, sed quod homo natus patris solam in se habuerit deitatem, ne illos quidem sine periculo esse ecclesiae numero sociari. Vgl. Socrates h. e. III, 7.

3) Die antiochenischen Bischöfe bei Eusebius (h. e. VII, 30) und dieser selbst (ibid. V, 28): *ἣν (Ἀρτέμωνος αἵρεσιν) αὖθις ὁ ἐκ Σαμοσάτων Παῦλος καθ' ἡμᾶς ἀνανεώσασθαι πεπείραται.*

4) Pamphil. apol. c. 5, wo er des 3. Vorwurfs gegen Origenes erwähnt, nämlich: secundum Artemam vel Paulum Samosatenum, purum hominem i. e. non etiam Deum dicere Christum filium Dei.

5) Epist. synod. ad Dionys. et Maxim. (Euseb. VII, 30), Routh reliq. sacr. II, p. 481.

6) Fragment. disput. frag. I. bei Routh II. p. 475 „Er, seiner Natur nach ein Abkomme Davids, wurde gesalbt mit Weisheit, *μήτε ἡ σοφία ἐν ἄλλῳ οὕτως οἰκῇ. καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις ἦν, μᾶλλον δὲ ἐν Μωσεῖ· καὶ ἐν πολλοῖς κυρίοις, μᾶλλον δὲ ἐν Χριστῷ, ὡς ἐν ναῷ θεοῦ*“ cf. Ep. synod. bei Routh p. 485.

die göttliche Weisheit selber war er nicht, denn sie kann in einem endlichen Wesen nicht wohnen, sondern ihre Kraft ist es, der er theilhaftig worden. Sohn Gottes in substantiellem Sinne und Mensch zugleich, dieß zusammengesetzte Wesen war er nicht [1]). Nach Paul von Samosata habe sich — so referiren die antiochenischen Väter — die göttliche Weisheit nicht mit dem Menschlichen wesentlich vereinigt im Acte der Geburt, wie sie glauben, sondern nur qualitativ [2]). Mit einem Wort: Christus ist nicht von vorneherein und wesentlich Gott, er ist von Haus aus vielmehr Mensch, und Gott erst geworden durch göttliche Gnade und eigene Thätigkeit [3]). Nur in diesem Sinne ist er Sohn Gottes, nicht aber in dem des kirchlichen Glaubens, daß er als Gottes Eingeborner präexistirte und in der Fülle der Zeit als dieses göttliche Wesen die menschliche Natur an-

1) *Οὐ γὰρ ἦν δυνατὸς ἐν σχήματι εὑρεθῆναι (ἡ σοφία), οὐδὲ ἐν θεᾷ ἀνδρός· μείζων γὰρ τῶν ὁρωμένων ἐστὶ*, frag. II. ibid. Et hoc etiam dicis, quod sapientia habitaret in eo, sicut habitamus et nos in domibus, ut alter in altero, sed neque pars domus nos sumus, nec nostri pars domus est. *Petrus Diac.* de incarnat. c. 3 bei Routh p. 476. Tu vero videris mihi secundum hoc nolle compositionem fateri (sc. ex Verbo Dei et humano corpore), ut non *substantia* sit in *eo filius Dei, sed sapientia secundum participationem.*

2) *Οὐ γὰρ συγγεγενῆσθαι τῷ ἀνθρωπίνῳ τὴν σοφίαν ὡς ἡμεῖς πιστεύομεν οὐσιωδῶς, ἀλλὰ κατὰ ποιότητα*, sagen die Bischöfe in der Ep. synod. bei Routh p. 484. Weiter geben sie die Differenz dahin an: es sei kein blos gradueller Unterschied zwischen Christus und den mit göttlicher Weisheit ausgerüsteten Menschen, sondern ein wesentlicher; die Menschen (z. B. die Propheten) werden der Weisheit theilhaftig, diese indem von außen herein sie anwehe und ihnen äußerlich bleibe, wogegen sie selbst wesentlich in den aus Maria stammenden Menschen herab gekommen, und Christus also die Weisheit selbst wesentlich sei.

3) Athanas. de synod. n. 43 u. 44. Theodoret. haeret. fab. II, 8 — *τὸν Χριστὸν ἄνθρωπον λέγων θείας χάριτος διαφερόντως ἠξιωμένον.*

genommen habe [1]). Nach Epiphanius [2]) lehrte Paul von Samosata, Gott Vater und Sohn und hl. Geist seien (nicht Drei, sondern Einer) ein Gott; es seien in (dem Einen) Gott allezeit sein Logos und seine Weisheit ganz so wie in jedem Menschen sein eigener Logos ist; der Sohn Gottes sei keine eigene Hypostase (außer und verschieden von dem Vater), sondern in Gott selber (d. i. nach Paul ὁμοούσιος τῷ θεῷ). Der Logos (die Weisheit oder Kraft Gottes) sei aber herabgekommen und habe in Jesus, dem Menschen, Wohnung genommen; und so ist, sagt er, Gott Einer, und nicht als Vater einer, als Sohn einer und als hl. Geist einer, sondern es ist Ein Gott der Vater, und sein Sohn (Logos) ist in ihm (eigenschaftlich oder wesentlich) „wie im Menschen sein Logos." Wenn Epiphanius zwischenhinein bemerkt: wie auch Sabellius, Novatus, Noetus und Andere gelehrt, so, nur nicht ganz in dem gleichen Sinne, lehre Paulus von Samosata [3]): so ist dieß wohl nur dahin zu verstehen, daß er wie jene (den Novatus abgerechnet, von dem wir nicht wüßten, wie er hieher gehören soll) dem Logos selbständige Persönlichkeit abgesprochen [4]), im übrigen aber anders als diese gelehrt, d. h. kein patripassianischer, sondern ein ebionitischer oder vielmehr modalistischer Monarchianer war: eine höhere Form des ebionitischen Monarchianismus, zu welcher vielleicht noch Sabellius selbst die patripassianische Auffassung fortgebildet hat.

Bekanntlich [5]) verwarfen die antiochenischen Bischöfe gegen

1) Fragment. disp. adv. Paul. Samos. bei Routh p. 476: Er behaupte, μὴ οὐσιῶσθαι ἐν τῷ ὅλῳ (?) σωτῆρι τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ, τὸν πρὸ πάσης κτίσεως ὑπάρχοντα.

2) Haeres. 65, 1.

3) L. c. — ὥςπερ ἀμέλει καὶ ὁ Σαβέλλιος, καὶ ὁ Ναυᾶτος, καὶ ὁ Νόητος, καὶ ἄλλοι· οὐκ ἴσως δὲ ἐκεῖνος οὗτος, ἀλλὰ ἄλλως παρ' ἐκείνους.

4) Vgl. l. c. n. 8: Οἱ δὲ νέοι Ἰουδαῖοι Σαμοσατῖται οὗτοι ἀναιροῦσι τὴν ὑπόστασιν τοῦ λόγου.

5) Die auf der Synode von Ancyra (358) versammelten Semiarianer (Basilius von Ancyra u. A.) sind die ersten, die sich darauf als eine Thatsache berufen, die auch von Athanasius, Hilarius, Basilius u. A. nicht

Paulus von Samosata das ὁμοούσιος in seiner Anwendung auf den Sohn oder Logos Gottes, dieselbe Bestimmung also, welche später von den nicänischen Vätern gegen Arius als das Wahrzeichen der kirchlichen Orthodoxie auf den Schild gehoben wurde. Hieraus auf einen innern Gegensatz zu schließen, wäre sehr voreilig; denn es leuchtet zum Voraus ein, daß, wenn anders das Wort in verschiedenem Sinne gebraucht werden kann, von derselben Grundansicht aus beides, seine Verwerfung und seine Behauptung, möglich sein muß. Es fragt sich also vor allem: wie gebraucht das Wort Paulus von Samosata; was dasselbe ist: in welchem Sinne verwarf es die antiochenische Synode? Nach der Darstellung, welche Epiphanius von der Lehre des Samosateners gibt, und nach der Verwandtschaft zu urtheilen, die zwischen ihr und der Lehre des Marcellus und Photinus, nach allgemeiner Angabe der Alten, stattfindet, hat Paulus das ὁμοούσιος direct behauptet, und ungefähr in demselben Sinne behauptet, in welchem es Marcellus so eifrig gegen die Arianer vertheidigte, während es diese ebenso entschieden (als sabellianisch) verwarfen. Der Logos, wird er gesagt haben, ist nicht eine andere Hypostase (als die Gottes des Vaters) sondern mit Gott wesentlich eins (ὁμοούσιος), ähnlich wie im Menschen der Logos seinem geistigen Wesen consubstantiell, ein wesentlicher Bestandtheil seiner Natur, und eine von seiner Persönlichkeit unzertrennliche Aeußerung und Wirksamkeit seines eigenen Selbst ist. War das Wort in diesem Sinne gebraucht, so mußten es die antiochenischen Väter als antitrinitarisch, als monarchianisch verwerfen. Daß es in diesem Sinne gebraucht und verworfen wurde, dafür haben wir ein directes Zeugniß aus dem Alterthum: das der Synode der Semiarianer von Ancyra, und des hl. Hilarius [1]), ein Zeugniß, das nur

bestritten wird. Neuere erst versuchten sie anzufechten, und zerhieben den Knoten, den sie lösen mußten.

1) Hilarius gedenkt (de synod. c. 81. p. 1196) der Einwendung der Semiarianer gegen das nicänische ὁμοούσιον mit den Worten: secundo

insofern einiges Bedenken erregen könnte, als hiernach die Homousie des Sohnes mit dem Vater von Paulus im patripassianischen Sinne behauptet worden wäre. Das Bedenken erscheint unerheblich, wenn man erwägt, daß der modalistische Monarchianismus aus dem patripassianischen sich entwickelt hat und auf der Grundanschauung desselben ruht. Nach Athanasius dagegen, der übrigens ausdrücklich bemerkt, daß ihm das Synodalschreiben der antiochenischen Bischöfe nicht zur Hand sei (de synod. c. 43), hätte Paulus von Samosata die Homousie des Sohnes (oder vielmehr Logos) nicht direct behauptet, sondern nur zu Hülfe genommen, um seine Ansicht von der Heterusie des Sohnes zu vertheidigen, indem er die Homousie in einem unerträglichen Sinne seinen Gegnern, den antiochenischen Bischöfen in das Gewissen geschoben, wogegen dann diese sich erklärt und das ὁμοούσιον verworfen hätten. Athanasius sagt (l. c. n. 45): „Die Bischöfe, welche den Samosatener absetzten, nahmen ὁμοούσιος in einem körperlichen Sinne, indem Paulus sophistisch argumentirte: wenn Christus nicht nach Ursprung und Wesen ein Mensch und das Gottsein ihm nur zugefallen ist, wenn er (wie ihr lehret) von Haus aus und wesentlich Gott sein soll, so muß er ὁμοούσιος τῷ πατρὶ sein und wären somit drei Wesenheiten (οὐσίαι) anzunehmen, eine vorausgehende (Gott) und die beiden aus ihr hervorgehenden, nämlich die Usie Vater und die Usie Sohn. Dieses

quoque id addidistis, quod patres nostri, cum Paulus Samosatenus haereticus pronuntiatus est, etiam homousion repudiaverunt: *quia per hanc unius essentiae nuncupationem solitarium atque unicum sibi esse patrem et filium praedicabat.* (Das ist offenbar patripassianisch zu verstehen, wie denn Hilarius c. 82 noch deutlicher sagt: Quis secundum Samosatenum, in Christo renatus et filium confessus ac patrem, quod *Christus in se sibi et pater* et filius sit confitebitur?) Hilarius fügt bei: Et hoc sane nunc quoque profanissimum ecclesia recognoscit, patrem et filium in his nominum professionibus ad unionis ac singularis solitudinem *negata personarum proprietate revocare.* Später (c. 86. p. 1200) sagt Hilarius: Male homousion Samosatenus *confessus* est: sed numquid melius Arii *negaverunt*?

Sophisma des Samosateners abschneidend, sagten sie mit Recht: *μὴ εἶναι τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον.* Denn es verhält sich ja in der That der Sohn nicht also zum Vater, wie jener erklügelt." Dieselbe Erklärung gibt Basilius (ep. 52. Tom. III. p. 145): die antiochenischen Väter hätten ὁμοούσιος in dem Sinne verworfen, als ob Vater und Sohn aus einer frühern ungetheilten Substanz hervorgegangen und in dieselbe sich gleichsam getheilt hätten, so daß sie wie Geschwister zu einander sich verhielten, oder wie verschiedene aus demselben Metall geprägte Münzen.

Man könnte nun fragen, welche Angabe ist die richtige, die des Hilarius, oder die des Athanasius und Basilius? wenn es nicht einleuchtend wäre, daß sie sich nicht ausschließen, sondern gar wohl neben einander bestehen können. Der Samosatener behauptete die Homousie des Logos mit Gott dem Vater im monarchianischen Sinne: die Väter mußten sie verwerfen. Die Väter lehrten die wesentliche Gottheit Christi als des eingebornen Sohnes oder Logos Gottes; Paulus läugnet sie, indem er Sohn und Logos Gottes in ähnlicher Weise wie später Marcell und sein Schüler unterscheidet, und in Christo zwar den Sohn Gottes im moralischen Sinne anerkennt, seinem Wesen nach aber ihn lediglich als Menschen gelten läßt und nicht als den göttlichen Logos, da dieser dem Vater consubstantiell und unzertrennlich von ihm sei. Hier konnte er nun wohl zu seiner Vertheidigung in der Weise argumentiren, wie Athanasius annimmt, daß er es gethan habe; Er konnte sagen: wenn Christus als Sohn Gottes ein göttliches Wesen sein soll wie der Vater es ist, so findet ein Verhältniß der Consubstantialität zwischen ihnen statt, und nicht wie Vater und Sohn, sondern wie Geschwister, oder wie zwei aus demselben Metall geprägte Münzen verhalten sie sich zu einander; der „Vater" Jesu Christi ist selbst ein abgeleitetes, ein aus Gott entsprossenes Wesen u. dgl. Diese Homousie konnten die Väter nicht anstehen, mit Abscheu zu verwerfen. Wahrscheinlicher ist uns aber folgendes. Nach Hilarius führten

die Semiarianer zu Ancyra gegen das nicänische Homousion zuerst die eben bemerkte, offenbar völlig verwerfliche Auffassung des Wortes [1]), sodann das Factum der Verwerfung eben dieses Wortes in dem monarchianischen Sinne des Paulus von Samosata durch die antiochenische Synode an S. 310. A. 5). Sollte diese Auffassung nicht lediglich von den Semiarianern selbst herrühren? und Athanasius — dem ja die Acten nicht vorlagen, und dem Basilius offenbar folgt — unter Voraussetzung dieses Sinns als des damals in Frage gekommenen gezeigt haben, in welchem Zusammenhang Paulus von Samosata sich desselben bedient haben könnte? Es erscheint dieß um so glaublicher, als es gerade bei dieser Voraussetzung am leichtesten war, die aus der Verwerfung des Wortes in Antiochien gegen den nicänischen ὅρος πίστεως erhobene Instanz der Arianer zu entkräften. Wenn wir aber diesen Sinn des Wortes auch nicht als denjenigen betrachten, in welchem Paulus das Wort wirklich gebraucht und die antiochenischen Väter es verworfen haben, sondern den monarchianischen, so vermögen wir auch so nicht nur die Verwerfung desselben zu Antiochien gegen den Monarchianer Paulus, sondern auch seinen Gebrauch zu Nicäa gegen den Subordinatianismus des

1) Hilar. de synod. c. 81. p. 1196: De homousio vero, quod est unius substantiae, tractantes (nämlich eben die ancyranischen Väter in ihrem Synodalschreiben) *primum* idcirco respuendum pronuntiastis, quia per verbi hujus enuntiationem substantia prior intelligeretur, quam duo (pater et filius) inter se partiti essent. Hilarius fügt bei: da liege eben ein vitium in intelligentia vor (nämlich von ihrer Seite), es sei das ein fremder und nach dem allgemeinen Urtheil der Kirche verwerflicher Sinn des Wortes. Wo möglich noch deutlicher gibt Hilarius l. c. c. 84 diese Auffassung des homousion als die eigene Erfindung der Semiarianer zu erkennen, wenn er sagt: „Laßt uns also sehen, was die nicänische Synode mit ihrem homousion gewollt hat: doch gewiß nicht jene Häreste gebären, welche in der unzulässigen Meinung von dem homousion besteht (non utique haeresim parturire, quae de homousii vitiosa opinione concipitur). Non opinor, fügt er bei, illud loquentur (die nicänischen Väter), *quod unam anteriorem substantiam pater et filius in substantiam suam partiendo diviserint.*

Arius völlig zu erklären und zu rechtfertigen. Christus ist nicht der Logos Gottes, lehrte Paulus; denn dieser ist ὁμοούσιος τῷ πατρί und somit ἀνυπόστατος; Christus ist Sohn Gottes nur in einem moralischen oder dynamischen Sinne. Umgekehrt, wäre, wie ihr annehmet, Christus wesentlich Sohn Gottes (oder Logos), so wäre er ὁμοούσιος τῷ πατρί, völlig mit dem Vater eins, der Vater selber persönlich. Die antiochenischen Väter verwarfen diesen Sinn des Wortes. Sanctionirten ihn die nicänischen? Jene verwarfen lediglich die samosatenische Homousie, diese die arianische Heterusie, und behaupteten folglich eine ganz andere Homousie als jene verwarfen.

Der der ganzen Secte der ebionitischen Monarchianer wesentliche Gedanke ist hiernach der der blos moralischen göttlichen Sohnschaft Christi, der blos dynamischen Einwohnung Gottes in ihm. Sie läugnen die persönliche Präexistenz Jesu Christi als Sohn oder Logos Gottes, und nehmen nur eine Präexistenz desselben in dem Plane und Rathschlusse Gottes, d. h. seine Prädestination zum Sohne Gottes und Christus an.

§. 20.

Der patripassianische Monarchianismus des Praxeas, Noetus und Sabellius.

In dem ersten Stadium seiner Entwicklung lehrt dieser, in directem Gegensatz gegen den ebionitischen Monarchianismus, die persönliche (und damit auch wesentliche) Einwohnung Gottes in Christo, d. h. daß Einer und Derselbe, das höchste Wesen, Gott, beides sei, Vater und Sohn, von Ewigkeit seiend und zeitlich erschienen, ungeworden und geworden, ungeboren und geboren, unsterblich und sterblich.

Dieser Monarchianismus, die Lehre von der persönlichen Erscheinung Gottes schlechthin in Christo, ist ein unklarer und

genau genommen völlig irrationaler Gedanke. Anders müßten wir urtheilen, wenn es erlaubt wäre, in ihm den Ausläufer einer pantheistischen Denkweise zu erkennen, wie es Hippolyt gethan zu haben scheinen könnte, sofern er das Dogma des Noetus für heraklitisch erklärt [1]). Allein Hippolyt sucht alle Häresieen auf heidnische Philosophie zurückzuführen, nicht als ob er einen wirklichen, geschichtlichen Zusammenhang derselben mit ihr voraussetzen, und die wesentliche Einheit der häretischen Dogmen mit den placitis philosophorum behaupten wollte, sondern er thut dieß in einem allgemeinern und larern Sinne, ungefähr in demselben Sinne, in welchem Tertullian [2]) die Philosophen die Patriarchen der Häretiker nennt und sie als verborum operatores, rerum destructores, amici erroris, veritatis interpolatores et furatores [3]), als veritatis affectores non possessores [4]) bezeichnet. Wie dem aber sei, die Monarchianer stehen unstreitig auf rein theistischem Boden, und ihr Dogma von der persönlichen Erscheinung Gottes im Fleische, so ähnlich es der pantheistischen Immanenzlehre scheinen mag, widerspricht derselben wesentlich, indem es die Einwohnung Gottes nur in einem Menschen, Jesu von Nazareth, und in diesem nur auf vorübergehende Weise [5]) behauptet. Auf diesem Boden und ganz auf positiv theologische Weise ist der patripassianische Monarchianismus entstanden. Ausgehend von dem abstract jüdischen Monotheismus, daß Gott streng einpersönlich, ohne innern reellen Unterschied an ihm selber, gedacht werden müsse, combinirten sie damit den Glauben der Christen, daß Christus ein wahrhaft göttliches Wesen sei, in der einfachsten Weise durch unmittelbare Verbindung beider Sätze. Ist Christus wesentlich Gott, und Gott nur einer, so ist er

1) Philos. IX. 7. p. 279.
2) Adv. Hermog. c. 8. De anim. c. 3.
3) Apol. c. 47. Ad Nat. II, 2.
4) Ad. Nat. I, 4. Apol. c. 46.
5) Vgl. Athanas. contr. Arian. IV, 25.

Gott selber: das ist der Patripassianismus in seiner Urgestalt (vgl. ob. die Stelle aus Novatian).

Die Väter warfen ihm eine völlige Unkenntniß der theologischen Gnosis, der γνῶσις περὶ τοῦ πατρός nach Athanasius, (ob. S. 240) Ausdruck, positiv Blasphemie gegen Gott (Tertullian, Hippolyt u. A.) vor. Die Monarchianer wußten oder beachteten nicht, daß Gott schlechthin in Identität seiner mit sich selber als das absolute Wesen nicht in der Welt erscheinen kann — θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε Joh. 1, 18 — sondern nur mit seiner Kraft und Wirksamkeit — und insofern auch mit seiner Substanz — ihr präsent ist, daß er also auch nicht als absolute Person ὁ θεός (mit dem Artikel) oder einpersönlich gedacht, sondern nur als eine Person im Unterschiede von sich als einer andern, und zwar als θεὸς λόγος, als υἱὸς θεοῦ erscheinen, Mensch werden kann. Der Vater, Gott als Vater (θεὸς ὁ πατὴρ) kann nicht erscheinen und Mensch werden, weil er das persönliche Princip in der Gottheit ist, mit ihm also so zu sagen die ganze Gottheit erschiene — eine Aufhebung des Jenseits und Disseits, die pantheistisch gedacht werden müßte, wenn sie nicht völlig sinnlos sein sollte —; also nicht wegen seines von dem des Sohnes etwa verschiedenen höhern Wesens, sondern lediglich wegen seines persönlichen Charakters, durch den er so zu sagen der Stammhalter der Gottheit im Himmel ist. „Wenn Gott Vater auf Erden erschiene, sagt deßhalb Justin der jüdischen Auslegung der alttestamentlichen Theophanie entgegentretend, so wäre kein Gott mehr im Himmel." Wenn Tertullian die Lehre des Praxeas eine jüdische Meinung nennt [1]), und Basilius von dem Sabellianismus sagt [2]), er sei der Judaismus in christlichem Gewande, so bezieht sich das nicht allein auf die abstract monotheistische Auffassung der Gottesidee, die den Ju-

1) Adv. Prax. c. 31.
2) Ep. 210. n. 3.

daismus charakterisirt, sondern zugleich auf die jüdische Auffassung der Frage von der göttlichen Theophanie [1]).

Es war nicht möglich, daß der Monarchianismus auf seiner patripassianischen Grundanschauung fürdauernd beharrte. Im Fortgang seiner Entwicklung, je mehr er sich selbst klar und durchsichtig wurde, mußte er entweder — was seinen Anhängern aber so ferne lag als den orthodoxen Lehrern selbst — pantheistisch sich umgestalten, oder die behauptete persönliche Erscheinung Gottes in Christo zur bloßen Erscheinung, d. h. zu einer Manifestation des göttlichen Wesens, der göttlichen Kraft und Wirksamkeit in (dem Menschen Jesu) Christo fortbestimmen und damit in der Hauptsache zum ebionitischen Monarchianismus zurückkehren. Zwei Momente drängten unabweislich dahin: einmal die Unhaltbarkeit des Gedankens einer vorübergehenden persönlichen Erscheinung Gottes in einem einzelnen Menschen; sodann die Lehre vom hl. Geiste, auf die man anfänglich gar nicht weiter reflectirt hatte, um so weniger, als auch die kirchliche Lehrentwicklung zunächst überall nur an dem Unterschiede des Sohnes vom Vater sich vollzog. Diese Lehre mußte auf monarchianischem Standpunkte entweder ganz ausfallen, denn in dem Gegensatze des an sich seienden und des erscheinenden Gottes hat sie keine Stelle; oder aber, da ein völliges Preisgeben derselben ohne den offensten und förmlichsten Bruch mit dem kirchlichen Tauf- und Glaubensbekenntniß nicht möglich war, mußte sie dahin bestimmt werden, daß der hl. Geist nichts anderes sei als das *πρόσωπον* Gottes in der Gemeinde der Christgläubigen, d. h. die Manifestation Gottes durch Heiligung der christglaubigen Geister, diese bestimmte Kraft und Wirksamkeit Gottes nach außen (*πρόσωπον*: Rolle, Maske). Diese Bestimmung zog dann von selbst die gleichartige in Ansehung des zweiten *πρόσωπον* der Gottheit, des Sohnes oder Logos Gottes nach sich. Dieser monarchianische Standpunkt

1) Vgl. Justin apol. I. c. 63. dial. c. Tryph. c. 114. 127. Origen. c. Cels. IV, 2. 3.

forderte zu förmlicher Vollendung seiner modalistischen Trinität die Annahme eines weitern göttlichen *πρόσωπον*, die universale und natürliche Manifestation Gottes als Schöpfers und Herrn aller Dinge, das *πρόσωπον* des Vaters, die allgemeinste, den andern vorausgehende und sie bedingende Manifestation. Ueber ihnen steht der an sich seiende — namenlose — Gott. Es konnten aber auch in einfacherer Weise, indem das Merkmal des Schöpfers und Herrn der Welt in den Begriff Gottes verflochten und unter Voraussetzung der natürlichen oder Urmanifestation Gottes der Blick auf die Heilsökonomie im Besondern ausschließlich gerichtet wurde, die modalistische Trinität dahin formulirt werden, daß der Sohn und Geist als die beiden Heilsmanifestationen Gottes des Vaters bezeichnet wurden.

In der That kommen auch beide Darstellungsweisen vor. Daß die letztere einfachere an den ursprünglichen Patripassianismus sich anlehnt und eben darum ich möchte sagen ächter ist, dürfte ohne weiteres einleuchten. Als ungeschichtlich, beziehungsweise unsabellianisch die erstere ausschließen, wie Döllinger will (Hippolyt und Kallistus S. 204. Anm. 13), dürfte gegenüber von ausdrücklichen Zeugnissen dafür nicht zulässig, bei der obigen Auffassung der Sache aber auch überhaupt nicht nöthig erscheinen.

Tertullian und Hippolyt, jener gegen den Praxeas, dieser gegen Noet's Schüler in Rom kämpfend, geben den Inhalt der Lehre beider einstimmig dahin an, daß Gott persönlich, daß der einpersönliche Gott in Jesu Christo erschienen, folglich geboren worden, gelitten habe und gestorben sei.

„Praxeas, sagt Tertullian [1]), bekennt den einen Gott allmächtigen Schöpfer, aber er bekennt ihn häretisch, indem er sagt, der Vater selber sei herabgestiegen in die Jungfrau, aus

1) Adv. Prax. c. 1: Unicum dominum vindicat, omnipotentem mundi conditorem, ut de unico haeresim faciat. Ipsum dicit patrem descendisse in virginem, ipsum ex ea natum, ipsum passum, denique ipsum esse Jesum Christum.

ihr geboren, habe gelitten, kurz, Er sei Jesus Christus." Er will die göttliche Monarchie rein und unverfälscht erhalten, die wie er glaubt in dem kirchlichen Trinitätsbekenntnisse untergegangen sei; aber er bedenkt nicht, daß sich auch die Einheit irrational mit Verletzung der Wahrheit auffassen und die Trinität rationell mit Bewahrung derselben behaupten läßt [1]). **Monarchiam tenemus:** ist der Wahlspruch der Praxeaner (c. 3). Da sie jedoch die Unterscheidung Gottes als Vater und Sohn in irgend einem reellen Sinn nicht von der Hand weisen durften, ohne in offenen Conflict mit dem kirchlichen Bekenntnisse zu treten, so konnten sie sich von ihrem Princip aus nur auf den Unterschied des Geistes und Fleisches der göttlichen und menschlichen Natur berufen. Jesus Christus, der erschienene Gott, sagten sie, ist beides in Einem, Vater und Sohn: Sohn sofern er Fleisch, Mensch, Jesus ist; Vater sofern er Geist, Gott, Christus ist [2]). Eine schöne Monarchie das, ruft Tertullian aus, die in einen solchen Gegensatz wie Fleisch und Geist, Jesus und Christus ausläuft; diese konnten sie freilich nicht bei uns, höchstens bei Valentinus lernen [3]). Und wenn jenes eine Subject Sohn Gottes heißt sofern es Fleisch, Mensch, Jesus geworden, welches ist dann der „Sohn des Menschen", wie

1) Cap. 2: Haec (Prax.) perversitas se existimat meram veritatem possidere, dum unicum deum non alias putat credendum, quam si ipsum eundemque et patrem et filium et spiritum s. dicat. Cap. 3: Itaque *duos* et *tres* jam jactitant a nobis praedicari,se vero *unius* dei cultores praesumunt, quasi non et unitas *irrationaliter* collecta haeresim faciat, et trinitas rationaliter expensa veritatem constituat. *Monarchiam* inquiunt, *tenemus*.

2) Adv. Prax. c. 27: Undique enim obducti distinctione patris et filii, quam manente conjunctione disposuimus, ut solis et radii, et fontis et fluvii, per individuum tamen numerum duorum et trium, *aliter eam ad suam nihilominus sententiam interpretari conantur, ut aeque in una persona utrumque distinguant, patrem et filium*, dicentes filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Jesum, patrem autem spiritum, i. e. deum, i. e. Christum.

3) L. c.

Christus ebenso oft genannt wird [1]). Die Trinität des Praxeas, wenn von einer solchen bei ihm die Rede sein kann, ist also wohl die: Gott, seinem an sich seienden Wesen nach Geist und folglich unsichtbar, unsterblich, dem Leiden nicht unterworfen, ist persönlich in Christo erschienen, und so ist in einer Person, in der Person des Einen Gottes beides göttliches und menschliches Wesen, Geist und Fleisch, Unsterbliches und Sterbliches vereint, jenes heißt Vater, dieses Sohn. Da das göttliche Wesen in Christo der persönliche Gott ist, so hat also dieser oder Gott Vater gelitten, ist gestorben, gekreuzigt, begraben worden, in den Himmel aufgefahren, hat sich zu seiner eigenen Rechten gesetzt um von dannen wieder zu kehren zum Gerichte; kurz alles, was das Symbolum vom Sohne Gottes lehrt, das will Praxeas von Gott Vater verstanden wissen, denn Christus ist ihm Gott Vater selber [2]). Das ist, sagt Tertullian, die Blasphemie des Praxeas. **Obmutescat, obmutescat ista blasphemia. Sufficiat Christum filium dei mortuum dici, et hoc, quia scriptum est.** Gott schlechthin, das absolute Wesen in der Identität seiner mit sich, sollte gestorben sein! Das ist eine Gotteslästerung, und ein undenkbarer Gedanke. Die wahre Lehre vermeidet beides; indem sie vom Sohne Gottes sagt, daß er Mensch geworden, gelitten habe und gestorben sei, lästert sie Gott nicht, und mildert die Härte des Gedankens durch Hinweisung auf die Auctorität der hl. Schrift [3]). Da in Christo beides, göttliches und menschliches Wesen (substantia) ist, und anerkanntermaßen jenes unsterblich wie dieses sterblich ist,

1) Novissime qui filium dei carnem interpretaris, exhibe, qui sit filius hominis.

2) Adv. Prax. c. 28. 29. 30.

3) C. 29: Nam et apostolus non sine onere pronuntians Christum mortuum, adjecit: secundum scripturas (1 Cor. 15, 3), ut duritiam pronuntiationis scripturarum auctoritate molliret, et scandalum auditori everteret.

so leuchtet von selbst ein, daß Praxeas ihn nach seiner menschlichen Natur sterben läßt. „Du raisonnirst so: da wir in derselben Beziehung sagen, der Vater sei gestorben, in welcher nach euch der Sohn gestorben ist, so sprechen wir keine Lästerung gegen den Herr-Gott (in dominum Deum) aus; denn nicht nach der göttlichen sondern nach seiner menschlichen Natur, sagen wir, ist er gestorben." Um die directe Blasphemie gegen den Vater, die sie sich scheuten auszusprechen, zu mildern, behaupten sie gemäß ihrer Unterscheidung des Vaters vom Sohne in Christo, d. h. der göttlichen und menschlichen Natur, nicht so fast der Vater leide, sondern der Sohn; der Vater, sagen sie, leide nur mit (filius patitur, pater vero compatitur) [1]. „Die Thoren! denn was heißt compati, als cum alio pati? Also wenn der Vater impassibilis ist, so ist er auch incompassibilis; ist er aber compassibilis, so ist er auch passibilis" [2]. Es hat also mit beidem seine Richtigkeit: die Praxeaner reden so gotteslästerlich als thöricht.

Was Praxeas nach Tertullian, ganz dasselbe lehrt Noetus nach Hippolyt: *τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι τὸν πατέρα*

1) Adv. Prax. c. 29.

2) Da der Vater das göttliche Wesen und das Subject in Christo ist, so leidet Er, aber allerdings nicht an seiner Natur, sondern an der menschlichen; Gott schlechthin leidet, wird gekreuzigt, stirbt. Die Argumentation Tertullians ist durchaus begründet, und man kann den Neuern das stulti in hoc zurufen, wenn sie in der ganz berechtigten Argumentation eine Consequenzmacherei Tertullians erblicken. Vielmehr ist das bloße compati des Vaters eine häretische Spiegelfechterei des Praxeas. „Die wiederholte Beschuldigung Tertullians: Praxeas lehre, der Vater selbst habe gelitten, sei gekreuzigt ꝛc., sowie die später darauf gegründete Bezeichnung dieser Partei als „Patripassianer" (Philastr. haer. 54) erscheint (nach adv. Prax. c. 29) ganz unstatthaft," sagt Meier, Lehrb. d. Dogmengesch. 2. Aufl. bearb. von G. Baur. 1854. S. 90. Münscher, Handb. I. S. 424: „Praxeas verdiente den Vorwurf (patrem crucifixit adv. Prax. c. 1) desto weniger, da er ausdrücklich erklärte, der Herr (!) sei nicht nach seiner göttlichen, sondern nach seiner menschlichen Substanz gestorben" c. 29. —

καὶ αὐτὸν τὸν πατέρα γεγεννῆσθαι καὶ πεπονθέναι καὶ ἀποτεθνηκέναι [1]). Auch begründete Noet diese Lehre in gleicher Weise auf das vermeintliche Interesse der göttlichen Monarchie, indem er jene Stellen der Schrift des A. T. in den Vordergrund stellte, welche die Einheit Gottes am strictesten aussprechen, und damit diejenigen des N. T. verband, die Christum als Gott verkünden, wie namentlich Röm. 9, 5 [2]). Neu dagegen ist, wie er den Vorwurf der Blasphemie, der auch ihm vor allem gemacht worden war, nicht zu widerlegen — denn das war auf überzeugende Weise nicht möglich — sondern zu pariren und abzuleiten suchte mit der Erklärung: nicht eine Lästerung Gottes, sondern die höchste Verherrlichung Christi sei, nächst der Aufrechterhaltung der göttlichen Monarchie, die Absicht und das Wesen seiner Lehre [3]). Vergebens! Man entgegnete ihm: „auch wir erkennen wahrhaft einen Gott, kennen Christum als Gott, nämlich als Sohn Gottes, und wissen daß Er, der Sohn Gottes, gelitten, wie er gelitten hat, gestorben ist, auferweckt worden am dritten Tage, zur Rechten des Vaters sitzet und kommen wird zu richten Lebendige und Todte. *Καὶ ταῦτα λέγομεν ἃ ἐμάθομεν*" [4]). „Den Noet aber, der sich nicht belehren und bekehren ließ, sondern sogar andere zu lehren und zu bekehren Anstalt traf, schloßen die Presbyter aus der Kirche." So erzählt Hippolyt [5]).

1) Contr. Noet. c. 1. vgl. Epiphan. haer. 57. Theodoret. haeret. fab. III, 3.

2) Contr. Noet. c. 2.

3) Contr. Noet. c. 1: *Τί οὖν κακὸν ποιῶ δοξάζων τὸν Χριστόν;*

4) Contr. Noet. c. 1.

5) Contr. Noet. c. 1. Der Verfasser des praedestinatus c. 30, ein übrigens ganz auctoritätsloses Machwerk, will wissen, daß die Excommunication von dem Bischof Tranquillus von Chalcedon in Syrien geschehen sei. Fabricius in seiner Ausgabe der Werke Hippolyts bemerkt zu jener Stelle noch: Quod autem in Synodico libello c. 20 leges, in synodo romana damnatum Noetum a Papa Victore, temporum ratio non patitur. Dieser Grund ist durch die Auffindung der Philosophumena beseitigt. Die Zeit würde vollkommen passen. Aber Hippolyt, der dem Wirken der Schule des Noet in Rom so

Der patripassianische Grundgedanke kehrt natürlich auch in der Darstellung wieder, die in den kürzlich aufgefundenen „Philosophumena" enthalten ist. Diese Darstellung aber ist nichts weniger als streng objectiv gehalten [1]). Es ist wie wenn sich der Verfasser in das System des Noet gar nicht habe hineindenken können oder nicht wollen; jedenfalls hat ihn die Absicht, dasselbe als heraclitisch nachzuweisen, seine charakteristische Eigenthümlichkeit wenn nicht verwischen, so doch sehr zurückdrängen lassen. Man sehe nur, wie er im 10. Buch die Grundgedanken des Noet zusammenfaßt: diese ganz äußerliche, dem Sinn und Geist, aus dem die Lehre hervorgegangen und in dem sie auch allein einigermaßen verständlich ist, völlig entfremdete, in Tautologieen und Widersprüchen sie herumführende Darstellung. Es gilt dies, nur in geringerem Maaße, auch von der ausführlichern Entwicklung im 9. Buch der Philosophumena. Hier heißt es: „Die Schüler des Noetus sagen, Ein Gott sei aller Dinge Schöpfer und Vater; unsichtbar an sich (nach seinem ewigen Sein) habe es ihm doch gefallen, den Gerechten der Vorzeit zu erscheinen (die alttestamentlichen Theophanieen). So lange er nicht gesehen wird, war er unsichtbar, und unbegränzt, so lange er sich nicht räumlicher Begränzung hingeben wollte, und umgekehrt *χωρητὸς ὅτε χωρεῖται*" (p. 283). D. h. wohl: als jenseitiger Gott, nach seinem göttlichen An-sich, ist er unendlich, unbegränzt, erschienen aber oder als disseitiger ist

große Aufmerksamkeit geschenkt, weiß nichts von einer solchen Verurtheilung; er beklagt im Gegentheil, daß die Schwäche Zephyrins und die Schlauheit des Kallistus es dazu nicht haben kommen lassen; erst das dritte Haupt der Schule, Sabellius, traf die Excommunication. Dagegen wissen wir aus dem kleinen Labyrinth, einem Werke wahrscheinlich desselben Hippolyt, daß Victor den Theodotus d. ä. ausschloß.

1) Hippolyt behandelt den Noet und seine Schüler nur um wenig besser als den Kallist; auch Noet ist ihm ein *ἀνὴρ ποικίλος* (Philos. p. 329), ihm und seinen Anhängern ist die Wahrheit nicht theuer, sie trügen (*πανουργεύεσθαι θελήσωσιν*) und fälschen die Aussprüche der hl. Schrift (contr. Noet. c. 4).

er da und dort. „*Οὕτως*, fährt Hippolyt fort (p. 284), *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀκράτητος, ἀγένητος, ἀθάνατος καὶ ἀγνητός*." Das ist der reinste Widerspruch, aber Hippolyt ruft aus: „sind das nicht augenscheinlich Schüler des Heraclit? hat der „„Dunkle"" nicht ebenso philosophirt?" „Daß er (Noetus) Einen und denselben Sohn und Vater nennt, weiß Jedermann. Er sagt aber so: so lange der Vater noch nicht geboren war, hieß er mit Recht Vater, als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da, als gezeugt, wurde er sein eigener Sohn, nicht eines andern" [1]). „Denn so nur, meint er, könne die Monarchie bestehen, wenn Vater und Sohn eins und dasselbe (Wesen) und Einer und Derselbe seien, der nur nach Verschiedenheit der Zeit (und der Umstände, in denen er ist: *πρὸς τὰ συμβαίνοντα*, 10. B. S. 329) jetzt so, jetzt anders heißt, aber kein anderer wird" [2]). Es sei einer und derselbe mit jenem, der da erschienen und der Geburt aus der Jungfrau sich unterzogen und Mensch geworden ist unter Menschen; der sich denen, die ihn sahen, als Sohn bekannte wegen der geschehenen Geburt, denen aber, die es fassen konnten, auch nicht verbarg, daß er der Vater sei. Er, der am Holze gelitten und seinen Geist sich selber übergab (nämlich in die Hände des Vaters empfahl, der er selbst war), der gestorben und nicht gestorben ist, der am dritten Tage sich selber auferweckte u. s. w., dieser sei kein anderer als der Gott und Vater aller Dinge, lehrt Kleomenes und sein Anhang, mit Heraclits Finsterniß Viele überziehend."

War dies die Lehre der Schule des Noetus, die in Rom ein so bedeutendes Ansehen genossen und ein Paar Decennien

1) *Ὅτε μὲν οὖν μὴ γεγένητο ὁ πατὴρ, δικαίως πατὴρ προσηγόρευτο· ὅτε δὲ ηὐδόκησεν γένεσιν ὑπομεῖναι, γεννηθεὶς ὁ υἱὸς ἐγένετο αὐτὸς ἑαυτοῦ, οὐχ ἑτέρου.*

2) L. c.: *Οὕτως γὰρ δοκεῖ μοναρχίαν συνιστᾶν, ἐν καὶ τὸ αὐτὸ φάσκων ὑπάρχειν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον, οὐχ ἕτερον ἐξ ἑτέρου, ἀλλ' αὐτὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὀνόματι μὲν πατέρα καὶ υἱὸν καλούμενον κατὰ χρόνων τροπήν.*

hindurch sich behauptet hat, so glänzte sie wenigstens weder durch Reichthum und Klarheit der Gedanken, noch empfahl sie sich durch ihren Ausdruck, der einen christlichen Gehalt nicht nur nicht in sich barg, sondern seine Unchristlichkeit kaum noch verbarg. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß Hippolyt die speciellen Lehrausführungen nicht allein übergangen, sondern auch die specifische Lehre der Schule in's allgemein Philosophische gezogen hat, um dem Zwecke zu genügen, dieselbe als heraclitisch zu überführen. Das sieht man daran am allerdeutlichsten, daß Vater und Sohn nicht allein derselbe, sondern auch dasselbe, zwei verschiedene Namen (nach Verschiedenheit der Zeit und Umstände) des einen Gottes sein sollen. Das ist nicht mehr monarchianisch, sondern rein heraclitisch, nicht mehr positiv christlich, sondern philosophisch pantheistisch. Der von Ewigkeit her seiende Eine Gott, die aus sich seiende (ἀγέννητος) Ursache des Seins (Vater), heißt als zeitlich geworden Sohn; es ist Derselbe und Dasselbe, ein Unterschied findet nur in der Art des Seins statt, substantiell sind sie eins: so konnte die eleatische Philosophenschule, aber nicht die Schule des Noetus in Rom lehren. Diese Schule begnügte sich, die persönliche Identität Christi mit Gott zu behaupten, denn sie war nicht pantheistisch; sie war sich des wesentlichen Unterschiedes Christi *als Mensch* von Gott bewußt, denn sie dachte auch nicht doketisch.

Es ist nicht glaublich, daß die Schule des Noetus in Rom eine so magere, in wenigen abstracten Formeln sich bewegende, noch dazu mehr philosophische als christliche Lehre aufgestellt habe, sondern so erscheint sie nur in Hippolyts Darstellung, in Folge seines Bestrebens, sie in das heraclitische Philosophem umzudeuten. Die Lehre des Praxeas, der doch noch ganz auf dem Standpunkte des Anfangs mit seiner Auffassung sich befand, wäre, wenn wir dem Hippolyt glaubten, reichhaltiger und ausgebildeter gewesen, als die des Kleomenes und Sabellius, die in Rom lange einen bedeutenden Einfluß ausübten und viele Anhänger zählten — nach Hippolyts eigner Darstellung! Insbesondere wäre *Sabellius* eben einfach ein Schüler des

Kleomenes und nach diesem das Haupt der Schule gewesen, der das Dogma derselben, wie es ihm überliefert worden, behauptete und etwa befestigte; denn Hippolyt schreibt ihm nichts Eigenthümliches zu. Auch das ist sicherlich nicht das Wahre. Das Dogma der Schule des Noet kommt zuletzt nur mehr unter dem Namen des Sabellius vor und wird als Sabellianismus bekämpft. Daraus muß man schließen — was anderweitig direct sich bewahrheitet — daß dasselbe von ihm auf die höchste Stufe seiner Ausbildung gehoben, vielleicht in eine neue Gestalt gegossen worden. Die ursprünglichen patripassianischen Monarchianer hatten keine vollständige trinitarische Formel und konnten sie, wie kaum bemerkt, nicht wohl haben. Wird der patripassianische Grundgedanke streng festgehalten, so kommt man nicht über den Unterschied von Vater und Sohn, dem ewig an sich seienden und dem zeitlich erschienenen (gewordenen) Gott hinaus zu einem weitern Unterschied zwischen diesen beiden und dem hl. Geist [1]), man müßte denn die Kategorie des aus der Erscheinung in sein An-sich zurückkehrenden Gottes hinzunehmen. Allein das wäre eben nur wieder der Sohn, und kein anderer — sofern überhaupt von einem andern außer dem einpersönlichen Gotte die Rede sein kann — also namentlich nicht als ein dritter der hl. Geist. In dem concreten Gegensatze des Göttlichen und Menschlichen in Christo bestimmt sich zwar das erstere, das göttliche Wesen, als *Geist*, aber dieser Geist stellt sich nicht als drittes dem Vater und Sohn ebenmäßig zur Seite, sondern indem er den *wesentlichen* Gegensatz zu dem *Fleisch* sein Gottes bildet, haben wir abermals denselben Dualismus, nur in concreterer Gestalt, den Gegensatz nämlich Gottes als Geist und Gottes im Fleisch, der in der persönlichen Einheit Gottes aufgehoben ist. Dieses Aufgehobensein zweier Naturen in der Einheit ihres Subjects ist überall keine Trinität, auch nicht einmal formell, geschweige

1) Vgl. *Baur*, theol. Jahrbücher. 1854. S. 355 ff.

die Einheit dreier Hypostasen oder Personen. Da aber schlechterdings eine solche wegen der auch der Häresie nothwendigen Conformirung mit dem kirchlichen Bekenntniß hergestellt werden mußte, und das dritte auf dem patripassianischen Standpunkt nur in der Kategorie des aus seiner Erscheinung in sein An-sich zurückkehrenden Gottes zu finden war, so trat mit innerer Nothwendigkeit die Umgestaltung des patripassianischen Gedankens in den modalistischen ein und damit erst eine förmliche Trias, nur freilich nicht in dem Wesen Gottes, sondern in seinen Manifestationen, „in den Bestimmungen Gottes zur Welt und zur Menschheit“ [1]) an die Stelle jener Dyas. Daß diese Wendung durch Sabellius herbeigeführt wurde [2]), dürfte nicht zu bezweifeln sein.

Verfolgen wir die geschichtlichen Zeugnisse, und zunächst das des Hippolyt weiter. Wenn dieser die ganze Wahrheit berichtet, so hätten sich die Noetianer in Rom auf die Nachweisung beschränkt: daß allerdings ein Unterschied in Bezug auf Gott bestehe, der berechtige, ihn Vater und Sohn zu nennen, indem er nach Verschiedenheit der Zeit und Umstände das eine und andere wirklich sei. Nach seinem ewigen Sein betrachtet, als das absolute Wesen, als die Ursache seiner Selbst und alles andern, heißt er mit Recht Gott Vater; nachdem er aber in die Welt eingegangen (den alttestamentlichen Gerechten erschienen) und durch Geburt aus einer Jungfrau selbst Mensch geworden ist, so heißt er nach dieser Seite, in Hinsicht auf sein Menschgewordensein und „bezüglich alles dessen, was sich auf Erden mit ihm ereignet hat“ [3]), Gott Sohn. Aber ein Subjectsunterschied besteht nicht, sondern Gott Vater und Sohn ist der

1) Döllinger a. a. O. S. 203.

2) Deshalb konnte Theodoret mit Recht sagen: Sabellius habe eine neue Häresie auf die Bahn gebracht: τοιαύτης ἦρξεν αἱρέσεως (haeret. fab. II. 9), nämlich eben jenen Modalismus. Nach Münscher (Handb. der Dogmengeschichte I, 424), der sich auf Mosheim, Semler und Walch bezieht, wäre schon die Lehre des Praxeas in diesem Sinne zu verstehen, was völlig ungeschichtlich ist.

3) Döllinger a. a. O.

eine und selbe Gott, und dieser eine und selbe Gott vereinigt die Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen in sich, er ist der Gottmensch Jesus Christus. Er, der leidensunfähige, kam zum Leiden am Kreuze, der unsterbliche starb u. s. w. Das war nach Hippolyt der ganze Lehrgehalt der so bedeutenden Schule. Das christliche Problem ist damit kaum berührt. Gott ist Vater in dem allgemeinen Sinne, daß er Gott ist, und er ist Sohn in dem an und für sich gleichfalls ganz allgemeinen Sinne, daß er Mensch geworden, das Endliche an sich genommen hat. Specifisch christlich scheint allein der Gedanke, daß Gott nur in Einem Sohn geworden, in Christo Jesu; aber da dieser Eine als solcher, d. h. als Subject oder Person, er selbst ist, so schwindet dieser Schein wieder, und es bleibt bei dem allgemeinen Satze: Gott heißt Sohn, sofern er die menschliche Natur an sich hat und die menschlichen Bedürfnisse und Schicksale theilt; er kann so heißen, weil die menschliche Natur durch Geburt entsteht, und eben dadurch auch seine Natur geworden ist, daß er sich der Geburt unterwarf. Wenn also Er, der Vater aller Dinge, sich selbst gebären läßt durch eine Mutter, so muß Er nach diesem Vorgang als geboren und nach allem, was er dadurch geworden ist, Sohn heißen. Auf die Frage: wer ist der Sohn, wer ist sein Vater, war sonach die Antwort: einer ist beides, der Vater ist der Sohn und der Sohn ist der Vater: ὁ θεὸς υἱοπάτωρ. Auf die Frage aber, was ist Gott als Vater, was als Sohn, konnten sie nur in ähnlicher Weise wie Praxeas antworten: Geist und Fleisch. Als Geist ist Er (die göttliche Person) eins mit sich (dem göttlichen Wesen), als Fleisch aber im Gegensatz mit sich, außer sich, von sich wesentlich verschieden, ein anderes. Dieses außer sich oder anders Sein Gottes ist aber ein blos zeitliches; das göttliche Drama geht mit dem Tode Christi vorüber und tritt Gott sofort in sein An-sich zurück, nachdem er die Menschheit, in die er durch seine Geburt eingegangen war, mit sich versöhnt hat. Auf dieser Seite trat die Gegensätzlichkeit und Unvereinbarkeit des Patripassianismus mit der kirchlichen Lehre am inten-

sivsten hervor, und ist er daher auch an dieser Seite vornehmlich gefaßt, wegen seines Totalwiderspruchs gegen das Glaubensbekenntniß vom Sohne Gottes verworfen worden [1]).

Was Sabellius betrifft, so lehrte auch er, anfänglich wenigstens, entschieden patripassianisch [2]). Dionysius von Rom bezeichnet als dessen Lehre: der Sohn sei der Vater, und umgekehrt [3]). Dionysius von Alexandrien bezeugt, indirect wenigstens, dasselbe. In seinem Schreiben an Xystus II. *περὶ τῶν κατὰ Σαβέλλιον αἱρετικῶν* [4]) sagt er von dem „kürzlich in der Pentapolis [5]) aufgetauchten Dogma": dasselbe sei unfromm und voll Lästerung in Betreff des allmächtigen Gottes und Vaters unsers Herrn Jesu Christi, voll Unglauben in Betreff seines eingebornen Sohnes und Erstgebornen der ganzen Schöpfung, des Mensch gewordenen Logos, für den hl. Geist aber habe es gar keinen Sinn" [6]). Die ganze Stelle, besonders aber der letzte Zug, ist höchst bezeichnend für den Patripassianismus. Novatian spricht von der temeritas Sabellii,

---

1) Hippolyt. contr. Noet. c. 1.

2) „Die, welche bei den Römern Patripassianer, heißen bei uns Sabellianer": so die Eusebianer bei Athanasius (de synod. c. VII).

3) *Ὁ μὲν γὰρ βλασφημεῖ, αὐτὸν τὸν υἱὸν εἶναι λέγων τὸν πατέρα, καὶ ἔμπαλιν.*

4) Wie Eusebius (hist. eccl. VII, 6), der den ganzen Brief vor sich hatte, dessen Gegenstand bezeichnet.

5) Wie man bis vor kurzem gewöhnlich annahm, wäre Sabellius selbst hier zuerst hervorgetreten und hätte das „Dogma" ausgestreut; nach den „Philosophumena" tritt er jedoch viel früher und zwar in Rom auf, und die Bewegung in der Pentapolis, gegen welche Dionysius von Alexandrien sich erhob, scheint unmittelbar von ihm gar nicht hervorgerufen.

6) L. c.: *ἀναισθησίαν δὲ (ἔχει) τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Vgl. unsre obigen (S. 327) Bemerkungen über diesen Punkt. — Ganz übereinstimmend mit Dionys bezeichnet Athanasius den Charakter der in der Pentapolis damals eingedrungenen Lehre, wie oben S. 239 angeführt, dahin, daß man aufgehört habe, Christum als Sohn Gottes zu predigen, und mit Verkennung der „Gnosis" in Betreff des Vaters *τὰ ἀνθρώπινα τοῦ Χριστοῦ* von ihm selber (statt von seinem Sohne) verstanden habe. Den hl. Geist betraf sie also nicht.

qui Christum Patrem dicit [1]). Diese Zeugnisse der Zeitgenossen des Sabellius sind völlig zuverlässig. Nach denselben lehrte er wie Noetus den *υἱοπάτωρ*, d. h. die persönliche [2]) Identität des Vaters und Sohnes oder Christi; er läugnete somit den Sohn Gottes, sofern er ihm eine eigene Subsistenz absprach, und lästerte den Vater, weil er die menschlichen Begegnisse Christi auf ihn übertrug, vom hl. Geiste aber schwieg er.

Spätere Schriftsteller, wohl unterrichtet und glaubwürdig, wiederholen diese Angaben; anderntheils beschreiben sie die Sabellianische Lehre jedoch in einer Weise, welche eine wesentliche Umgestaltung, eine veränderte Anschauung in sich schließt [3]).

---

1) De trin. c. 12. Er sucht die ebionitischen Monarchianer durch die patripassianischen zu widerlegen; wenn jene Christum für einen bloßen Menschen halten, so seien dagegen diese divinitatis Christi veritate *superati* in das entgegengesetzte Extrem verfallen: Christum dum filium dei et deum (filium) confiteri nolunt, Patrem illum esse confiteantur. Das ist die *Sabelliana* haeresis sacrilega. Siquidem Christus non filius sed pater creditur, et novo more (neu monarchianisch) dum ab istis (von den frühern, ebionitischen Monarchianern) districte homo nudus adseritur, per eos rursum Christus Pater Deus omnipotens comprobatur.

2) Nicht, wie Dr. Baur in völligem Mißverständniß erklärt, „die wesentliche Identität des Vaters und Sohnes." Theol. Jahrb. 1854. S. 354. An und für sich freilich ist die persönliche Identität auch eine wesentliche; aber da der Sohn Gottes an und für sich nicht ist, sondern nur als Christus, als Gottmensch, so ist nur jene behauptet.

3) Nach Döllinger (Hippolytus und Kallistus S. 204. Anm.) hätte Sabellius die Lehre des Noetus wesentlich nicht modificirt, sondern nur den hl. Geist hinzugenommen und so in bestimmterer Weise eine Trias aufgestellt. Aber gerade dieß verneint Dionysius von Alexandrien ausdrücklich. Sabellius hätte, nach Döllinger, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Noet eine Trias aufgestellt „nicht im göttlichen Wesen, sondern in den Beziehungen Gottes zur Welt und Menschheit." Daß Sabellius diese blos ökonomische Trinität zuletzt gelehrt, räumen wir ein; aber daß er es schon von vornherein und in Uebereinstimmung mit Noetus gethan, daß somit nicht einmal dieser ein eigentlicher Patripassianer gewesen, dieß müssen wir auf Grund der eben angeführten völlig glaubwürdigen geschichtlichen Zeugnisse bestreiten. Von Noet so wenig, als von Praxeas ist es wahr, was Münscher nach Mosheim, Semler und Walch

Indem der hl. Geist bestimmter in's Auge gefaßt und in wenigstens äußerer Conformirung mit dem kirchlichen Tauf- und Glaubensbekenntniß als weiteres Glied dem im Fleische erschienenen Sohn-Vater oder Erlöser-Gott als der Heiliger-Gott zur Completirung der Trinität an die Seite gesetzt wurde, so erfolgte von diesem Punkte aus die Umgestaltung mit innerer Nothwendigkeit. In weiterem Verfolg dieser Richtung stellte sich sodann die formellste Erscheinungstrias heraus, indem der an sich seiende einpersönliche Gott, das eine unveränderliche, in sich bleibende, unnennbare Wesen, die Monas, als persönlicher Quell- und Mittelpunkt dreier Erscheinungsformen, des Vaters, Sohnes und hl. Geistes, gefaßt wurde.

Auf diesem Punkt angekommen erscheint der patripassianische Gedanke völlig aufgelöst und verflüchtigt, der Monarchianismus tritt in seinen Anfang zurück, auf den ebionitischen Gedanken, der aber auf eine höhere Stufe gehoben wird. Daß der Sabellianismus bei diesem Punkte zuletzt anlangte, kann nicht bezweifelt werden; ob aber Sabellius selbst noch diesen letzten Schritt vollzog und den ursprünglichen, eigenthümlichen Lehrgehalt seiner Schule völlig über Bord warf, ist nicht unwahrscheinlich. Es fehlt nicht an ausdrücklichen Zeugnissen dafür. Theodoret, an der schon angeführten Stelle (haeret.

---

diesen lehren läßt: „er habe den Logos und den hl. Geist für zwei Kräfte und Wirkungsarten des einzigen Gottes gehalten, und den Menschen Jesus deßwegen für den Sohn Gottes angesehen, weil die göttliche Kraft des Logos ihn bildete, mit ihm sich verband und durch ihn wirkte." Praxeas, Noet und im ersten Stadium seiner Lehrdarstellung auch Sabellius waren Patripassianer; sie sahen in Christo keine bloße Beziehung Gottes zur Welt und Menschheit, keine bloße Wirksamkeit des göttlichen Geistes oder Logos, sondern die persönliche — nicht: eine persönliche, wie die Kirche lehrt — Erscheinung Gottes, die wahrhafte Theophanie, Incarnation Gottes. In dem hl. Geist konnte eine solche nicht erblickt werden, schon weil der sichtbare Träger derselben fehlte; wollte man die „Heiligen", die Christgläubigen in der Gemeinde dafür nehmen, so hätte man zwar Erscheinungen und zwar persönliche Erscheinungen, aber nicht die persönliche Erscheinung des Geistes Gottes (vgl. Döllinger S. 205).

fab. II, 9), schreibt Sabellius ausdrücklich die neue Häresie zu: „Es sei Vater, Sohn und Geist eine Hypostase und ein Prosopon (dieß Wort im kirchlichen Sinne genommen = ὑπόστασις) unter drei Namen (oder πρόσωπα), indem er (Sabellius) Denselben, Gott, jetzt als Vater, jetzt als Sohn, jetzt als hl. Geist auftreten läßt. Im alten Testament habe er als Vater das Gesetz gegeben, im neuen sei er als Sohn Fleisch geworden [1]), als hl. Geist aber über die Apostel gekommen." Noch ausdrücklicher Epiphanius. „Sabellius und die Sabellianer, sagt er [2]), lehren, derselbe sei Vater, derselbe Sohn, derselbe hl. Geist: eine Hypostase und drei Benennungen. Es verhalte sich in Ansehung Gottes ähnlich wie beim Menschen; wie dieser (in der Einheit seiner Individualität und Persönlichkeit) als Leib, Seele und Geist sich bethätige, also auch Gott als Vater, Sohn und Geist. Oder auch ähnlich, wie die Sonne in einer Hypostase drei Wirksamkeiten (ἐνεργείας) vereinige, die leuchtende und die erwärmende Kraft und die runde Gestalt (die körperliche Masse mit ihrer Schwere); und zwar entspreche der wärmenden Kraft der hl. Geist, der leuchtenden der Sohn, der Vater aber verhalte sich gleichsam wie die Gestalt der ganzen (göttlichen) Hypostase (die universelle göttliche Kraft). Der Sohn sei, gleich einem göttlichen Strahl, einmal in die Welt ausgesandt worden, und sei, nachdem er in der Welt alles, was zur Oekonomie des Evangeliums und zum Heile der Menschen gehört, vollbracht hatte, in den Himmel wieder aufgenommen worden, wie der von der Sonne ausgehende Strahl wieder in sie zurückkehrt; der hl. Geist aber sei in die Welt gesandt und der Reihe nach einem um den andern verliehen worden, die dessen gewürdigt wurden, um sie neu zu beleben und zu erwärmen." Andrerseits scheinen dem die ältern Zeugnisse zu

---

1) Hier wäre, wenn das Wort stricte genommen werden darf, der patripassianische Gedanke noch, aber in solchem Zusammenhang unhaltbar, erhalten.

2) Haer. 62, 1. Tom. I. p. 513.

widersprechen. „Deßhalb", sagt Athanasius [1]), „wurde Sabellius als Häretiker ausgeschlossen, weil er zu behaupten wagte, der Vater heiße und sei Sohn und der Sohn Vater." Auch die Arianer sehen in der Lehre vom *υἱοπάτωρ* den Kern des sabellianischen Dogmas und erkennen darin, daß er den Vater, indem er ihn in die Erscheinung treten, Fleisch, Sohn werden läßt und so von sich selbst gleichsam lostrennt, in's Andersein einführt, eine verwerfliche Theilung der göttlichen Wesenseinheit [2]). „Wenn das Einssein des Vaters und Sohnes (Joh. 10, 30) als *ἓν διώνυμον* gefaßt wird", sagt Athanasius ferner [3]), so ist das die Lehre des Sabellius *τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ πατέρα λέγοντος καὶ ἑκάτερον ἀναιροῦντος, ὅτε μὲν υἱὸς, τὸν πατέρα, ὅτε δὲ πατὴρ, τὸν υἱὸν*, und bezeichnet es als absurd, daß einer sein eigener Vater (oder Sohn) sein solle" [4]).

1) Ep. IV. ad Serap. c. 5.

2) Bei Athanas. de synod. c. 16: *οὐδ' ὡς Σαβέλλιος τὴν μονάδα διαιρῶν, υἱοπάτορα εἶπεν.* Vgl. Alexand. Alex. ep. de ariana haeres. bei Theodoret. h. e. I, 4. 12 (Galland. Tom. IV. p. 448), der dem Sabellius denselben Vorwurf macht. Ferner bezeugt den arianischen Vorwurf Hilarius (de trin. VI, 11): divisae a Sabellio unionis crimen exprobrant, cujus unionis divisio non nativitatem intulit, sed eundem divisit in virgine. D. h. die Scheidung ist nicht vor und unabhängig von der Geburt aus der Jungfrau und deren Ursache, denn der ungetheilt eine Gott kommt zur Empfängniß und Geburt, sondern umgekehrt geht sie erst in der Jungfrau vor sich und wird durch die Geburt vollendet; denn indem Gott in der Jungfrau Fleisch wird, ist er als im Fleische seiend von sich als an sich seiend verschieden. So im Wesentlichen auch Dorner, Lehre von der Person Christi S. 749, der aber ein viel zu großes Gewicht auf den dem Sabellius nach dieser Seite gemachten Vorwurf legt. Die Arianer insbesondere hatten ein Interesse, dem Sabellius etwas anzuhängen, nicht allein das allgemeine, durch Schaustellung ihres Antisabellianismus auf die eigene Lehre den Schein der Orthodoxie fallen zu lassen, sondern noch das besondere, den sabellianischen Monotheismus eben darin als unrein und ungenügend zu bezeichnen, daß er antitrinitarisch ist, den Sohn und Geist nicht als eigene, außerhalb der göttlichen Monas (Gott Vater) stehende Hypostasen anerkennt.

3) Contr. Arian. Orat. IV. c. 9.

4) Dieselbe Darstellung von der Lehre des Sabellius gibt Eugenius

Weiter sagt derselbe [1]): „es ist (in Wahrheit) nicht so, daß das göttliche Wesen, die Einheit (*τὸ ἓν*, die Monas), nur zwei Namen hätte, so daß derselbe (Gott) einmal Vater seiner selbst, ein andermal Sohn seiner selbst wäre, eine Lehre, um deren willen gerade Sabellius als Häretiker verworfen wurde." Diese Unterscheidung der Monas vom Vater tritt immer hervor, wo genauer geredet wird [2]), und sie allein erklärt auch, wie sich die Noetianische Lehre für die kirchliche ausgeben und von so manchen dafür gehalten werden konnte. Wie das kirchliche System den Ausdruck Vater gleichbedeutend mit Gott als Urgrund aller Dinge gebraucht, sofort aber ihn in dem speciell hypostatischen Sinne nimmt, um Gott Vater im Unterschiede

Diac. in seiner Vertheidigungsschrift des Marcellus von Ancyra. „Wir verwerfen", sagt er, „den unfrommen (*ἀσεβέστατον*) Sabellius und die ihm Gleichgesinnten, welche lehren, der Vater selber sei Sohn, und wann er Sohn wird, da sei er nicht Vater, wann er aber Vater wird, dann sei er nicht Sohn." In der That ist der „Sabellianismus" des Marcellus und seines Schülers Photin kein eigentlicher, sofern ihre Lehre von dem patripassianischen Gedanken ganz frei ist (Galland. Tom. V. p. 18). Man vergleiche auch Nicetas de ratione fidei (Mai script. vet. nov. coll. Tom. VII. p. 314 u. 315): Et quidem taceo de Sabellio patripassiano, qui stulta praesumptione ausus est dicere, ipsum esse patrem qui est filius; ipsum etiam esse spiritum sanctum: et nomine tantum esse trinitatem, non etiam veritate; nec personis subsistere, sed sola nuncupatione: ac sic totum confundit, cum ipsum patrem corpus suscepisse et passum esse confingit. Nicetas reiht den Photin an und stellt ihn in Gegensatz zu Sabellius, sofern er die Incarnation des Sohnes Gottes geläugnet und Christum für einen bloßen Menschen gehalten.

1) Athanas. l. c. Orat. III. c. 4: *Ἓν γάρ εἰσι (πατὴρ καὶ υἱὸς) — οὐχ' ὡς τοῦ ἑνὸς δὶς ὀνομαζομένου, ὥστε τὸν αὐτὸν ἄλλοτε μὲν πατέρα, ἄλλοτε δὲ υἱὸν ἑαυτοῦ γίνεσθαι· τοῦτο γὰρ Σαβέλλιος φρονήσας, αἱρητικὸς ἐκρίθη.*

2) Und nur wo dies nicht der Fall, ist ihre Spur verwischt, wie z. B. in der von Döllinger aus Gregor von Nyssa (Mai Coll. VIII, 2. p. 1) angeführten Stelle: „die Sabellianer wollen die Hypostase des Sohns vertilgen, *αὐτὸν δὲ τὸν πατέρα ἕνα ὄντα δυσὶν ὀνόμασι γεραίροντα οἰόμενοι, υἱοπάτερα προσαγορεύουσιν.*" Den tiefern Grund der beiden Darstellungsweisen, der Nichtunterscheidung und Unterscheidung der göttlichen Monas von dem Vater als *πρόσωπον*, haben wir oben nachgewiesen.

von seinem Sohne damit zu bezeichnen, in ähnlicher Weise verfährt die Schule des Noetus. Auch ihr ist Vater so viel als Gott, das göttliche Wesen, die göttliche Monas; sie gebraucht aber den Ausdruck zugleich in einem concreten Sinne, freilich nicht um Gott Vater von Gott Sohn zu unterscheiden, ein Unterschied, den sie als ditheistisch vielmehr verwirft, sondern um den *υἱοπάτωρ* von der göttlichen Monas zu unterscheiden. „Diejenigen", erklären die Eusebianer (bei Athanasius), „welche lehren, Derselbe (Gott) sei Vater und Sohn und hl. Geist, indem sie von einer und derselben Sache und Person (d. h. eben von Gott oder der göttlichen Monas) die drei Namen gebrauchen, schließen wir aus, weil sie den unbegränzten und leidensunfähigen Vater (Gott schlechthin, das göttliche Wesen) der räumlichen Begränzung und dem Leiden durch die Menschwerdung unterwerfen [1]): das sind die, welche bei den Lateinern Patripassianer, bei uns Sabellianer heißen." In der Motivirung des Verwerfungsurtheils wird nur der patripassianische Satz hervorgehoben, die Läugnung der drei Hypostasen aber nicht weiter berührt, weil dieß gerade Princip und Kern der sabellianischen Lehre und für die kirchliche Anschauung das Anstößigste ist. Athanasius bespricht [2]) die in orthodoxen Kreisen selbst verbreitete (Dionysius Al. ob. S. 248), von Marcell von Ancyra in's Unwahre gezogene Vorstellung der göttlichen Trinität als Ausdehnung der Einheit, und sagt im Verlauf seiner Kritik: „wenn die göttliche Monas selbst in eine Trias auseinandergegangen und die Trias Vater, Sohn und hl. Geist ist, so ist also der Vater selber beides geworden, Sohn und Geist, nach Sabellius, es müßte nur sein, daß seine Monas von dem Vater verschieden wäre [3]); dann

1) Athanas. de synod. c. 26. n. 7: — *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα, καθ' ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ πράγματός τε καὶ προσώπου τὰ τρία ὀνόματα ἀσεβῶς ἐκλαμβάνοντας.*

2) Contr. Arian. Or. IV. c. 13.

3) *Ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγομένη παρ' αὐτῷ μονὰς ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸν πατέρα.* Anders faßt die Stelle Döllinger a. a. O. S. 204. A.

aber durfte nicht gesagt werden, die Einheit sei erweitert, sondern vielmehr sie sei die bewirkende Ursache von dreien, so daß also zunächst die Monas ist, sodann die drei: Vater, Sohn und Geist." Diese Stelle ist höchst bezeichnend; sie läßt uns erkennen, daß Sabellius den Vater von der göttlichen Monas bald unterschied, bald wieder mit ihr identificirte. Weiteren Aufschluß aber über dessen Lehre gibt Athanasius in derselben Rede (c. 25). Sabellius, sagt er hier, berufe sich auf das Beispiel von den Gnadengaben des hl. Geistes, um seine Lehre zu erhärten: der Vater sei Sohn und umgekehrt der Sohn Vater, Eins (*ἕν*) nach der Hypostase, zwei nur dem Namen nach; er sage: „gleich wie es verschiedene Charismen sind, aber ein und derselbe Geist (1 Cor. 12, 4), so auch der Vater: *ὁ αὐτὸς μέν ἐστι, πλατύνεται δὲ εἰς υἱὸν καὶ πνεῦμα*" [1]). Wie das reine farblose Licht, der Lichtstrahl, indem er auf die Körper fällt, sich bricht und in die verschiedenen Farben sich zerlegt, so geht auch die göttliche Einheit, indem sie in die Welt der Erscheinung tritt, in eine Mehrheit auseinander. „Wenn es sich bei Gott wie bei dem hl. Geiste (der Gnadenwirksamkeit Gottes) verhält, so wird er dem einen Vater, dem andern Logos, einem dritten Geist, gemäß dem Bedürfniß eines jeden, dem er sich anschmiegt" [2]). So ist in der That nur der Vater eine Hypostase, er ist der Logos und das Pneuma, diese sind nur dem Namen nach, d. h. sie sind nur seine Eigenschaften oder Wirksamkeiten. Eine blos ökonomische Trinität ohne eine immanente, ohne eine wirkliche Verschiedenheit göttlicher Hypostasen ist sinn- und bedeutungslos; der Bestand nicht allein der Natur-, sondern auch der Gnadenordnung erscheint mit jener Annahme gefährdet: diesen Beweis führt Athanasius gegen Sabellius, dessen Lehre er an dieser Stelle deutlich genug als bloße Offenbarungstrinität bezeichnet. In dieser Auffassung

1) Hier ist *ὁ πατὴρ* = *ὁ θεός*, die reine unterschiedslose Einheit.

2) — *ᾧ μὲν γινόμενος πατὴρ, ᾧ δὲ λόγος, ᾧ δὲ πνεῦμα πρὸς τὴν χρείαν ἑκάστου ἁρμοζόμενος.* Hier ist offenbar *πατὴρ* von *θεός* unterschieden.

der sabellianischen Lehre wie in ihrer Beurtheilung stimmt Basilius auf bemerkenswerthe Weise mit Athanasius zusammen. In Neocäsarea werde das Uebel des Sabellius erneuert, sagt Basilius. „Der Sabellianismus, fährt er fort [1]), ist der Judaismus [2]), in dem Gewande des Christianismus in die Predigt des göttlichen Wortes eingeführt. Denn wer sagt, daß Vater, Sohn und Geist ἓν πρᾶγμα πολυπρόσωπον sei, wer μίαν τῶν τριῶν τὴν ὑπόστασιν behauptet, läugnet der nicht die ewige Subsistenz des Eingebornen? Er läugnet aber auch seine ökonomische Herabkunft zu den Menschen, den descensus ad inferos, die Auferstehung, die Wiederkunft zum Gericht; er läugnet auch die dem hl. Geiste gleichsam als eigen zukommenden (ἰδιαζούσας) Wirksamkeiten". Denn jene Thatsachen sind ohne Bedeutung und diese Wirksamkeiten ohne Kraft, wenn Sohn und Geist keine eigenen göttlichen Hypostasen sind. „Es ist nicht genug", sagt Basilius weiter, „Personenunterschiede aufzuzählen, sondern man muß jede Person als in wahrhafter Hypostase seiend bekennen. Selbst Sabellius konnte sich zu der Annahme von verschiedenen, aber anypostatischen Personen bekennen, und that es, wenn er sagt: derselbe Gott, Einer dem Subjecte nach, trete nach den Umständen in verschiedener Gestalt, jetzt als Vater, jetzt als Sohn, jetzt als Geist redend und handelnd auf" [3]). Das ist offenbar ganz dasselbe, was Theodoret als Lehre des Sabellius aufgezeichnet. Basilius spricht besonders eifrig gegen die Neusabellianer, die zu seiner Zeit in Neocäsarea auftauchten [4]). „Das sind die,

1) Ep. 210. n. 3. p. 315.

2) Athanasius (tract. in illud: omnia mihi tradita sunt c. 5. Tom. I. p. 107) nennt sie die modernen Juden: οἱ νῦν Ἰουδαῖοι.

3) L. c. n. 5. p. 317: τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα, πρὸς τὰς ἑκάστοτε παραπιπτούσας χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πατέρα, νῦν δὲ ὡς υἱόν, νῦν δὲ ὡς πνεῦμα ἅγιον διαλέγεσθαι.

4) L. c. n. 3. p. 315: παρὰ δὲ ὑμῖν νῦν καὶ νεαγικώτερα ἀκούω τολμᾶσθαι τοῦ ματαιόφρονος Σαβελλίου. Ep. 207. n. 1. Tom. III. p. 310 sagt Basilius: „Sabellius der Libyer und Marcellus der Galater (von Ancyra)

welche τὸν ἐκ θεοῦ θεόν, den Sohn Gottes läugnen, und wenn sie ihn auch dem Namen nach bekennen, ihm doch in der That und Wahrheit keine eigene Subsistenz zugestehen. Denn wenn sie ihn als Logos bekennen, so vergleichen sie ihn mit dem inwendigen Gedanken (Gottes), und wenn sie ihn Weisheit nennen, so vergleichen sie selbe mit dem in der Seele des Wissenden (Gottes) bleibenden Habitus, wodurch er eben ein Wissender ist. Daher bekennen sie ein Prosopon des Vaters und Sohnes, wie ja auch der Mensch in seiner individuellen Persönlichkeit durch den ihm einwohnenden Logos und seine Sophia nicht in zwei Wesen gespalten wird" [1]). Nach dieser Vorstellung ist Gott schlechthin einpersönlich; ganz in der Weise, wie dieser oder jener Mensch z. B. Petrus Einer ist, ist der Vater der eine Gott. Zu ihm verhält sich der Sohn oder Logos wie der Gedanke oder die Weisheit zu dem Ich als Geist, d. h. nicht eine eigene, vom Vater unterschiedene Person ist der Sohn als Logos, sondern eine bloße Eigenschaft Gottes.

Der Unterschied dieser Lehre von der ürsprünglichen des Sabellius ist nicht zu übersehen. In dem Neusabellianismus ist der patripassianische Gedanke vollständig ausgemerzt, also auch die patripassianische und jede eigentliche Incarnation Gottes geläugnet und dagegen der Boden des ebionitischen Monarchianismus entschieden betreten: Christus ist wesentlich ein bloßer Mensch und als solcher Sohn Gottes im Unterschied von dem dem göttlichen Wesen immanenten Logos [2]) (vgl. Nicetas' oben S. 335 angeführte Stelle). In die Darstellung, die

hätten allein gewagt das zu lehren, was jetzt bei ihnen Einige als ihre eigene Erfindung ausgeben." Ep. 210. n. 5. p. 317: „diesen längst ausgetilgten Irrthum (des Sabellius) erneuern jetzt die Urheber dieser anonymen Häresie, welche die Hypostasen verwerfen und den Namen des Sohnes Gottes verläugnen." Ueber Marcellus insbesondere vgl. Ep. 263. n. 5. Ep. 125. n. 1. Ep. 265. n. 3.

1) L. c. Καὶ διὰ τοῦτο πρόσωπον ἓν πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐπειδὴ καὶ ἄνθρωπος εἷς λέγεται, οὐ διαιρούμενος ἀπὸ τοῦ ἐνυπάρχοντος αὐτῷ λόγου καὶ σοφίας.

2) Es ist ein Uebersehen, wenn Döllinger (a. a. O. S. 203 f.) gerade

Epiphanius von der Lehre des Sabellius gibt, sind Züge, die dieser neuen Erscheinung angehören, eingeflossen. Handeln wir noch kurz von dieser.

§. 21.

Die sabellianisirende Lehre des Marcellus von Ancyra.

Marcellus war der eifrigste Vertheidiger der nicänischen Homousie gegen die Arianer. Ein göttliches Wesen, wie es diese annahmen, das dieses nämlich nicht im vollsten und gänzlich absoluten Sinne ist, ist ihm ein Unding [1]). Er faßte die Einheit des göttlichen Wesens als absolut unterschiedslose Identität, und daher monarchianisch und überspannte den Begriff der Homousie, indem er die Voraussetzung des hypostatischen Unterschiedes zwischen Vater und Sohn, auf der sie im Sinne des Nicänums beruht, fallen ließ. Daher gestand er die Anwendung dieses Begriffs auf Christus nicht ohne weiteres zu. Als Sohn Gottes, in eigener Hypostase, ist er nicht *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, dieß ist er nur als Logos Gottes. Der von Ewigkeit her seiende, wesensgleiche Logos Gottes ist nicht als solcher, nicht an sich Sohn Gottes, sondern dies wird und ist er erst durch seine Menschwerdung. Ebenso heißt und ist er nicht an sich Ebenbild Gottes, sondern vermöge der von ihm angenommenen menschlichen Natur [2]). Die Ver-

---

diesen spätern Sabellianismus für die ursprüngliche und eigentliche Lehre des Sabellius hält, zu dem er sich durch die Schrift contr. Sabellii gregales (Athanas. Opp. Tom. II. p. 37 seq.) verleiten ließ. Diese Schrift ist unächt, eine unter Athanasius' Namen publicirte Compilation der 24sten Homilie des Basilius contr. Sabellianos et Arium et Anomoeos, in welcher Basilius von der neusabellianischen Lehre handelt, wie sie von Marcellus von Ancyra ausging, von der Döllinger (a. a. O. S. 217) selbst sagt, sie könne nur im uneigentlichen Sinne und theilweise sabellianisch genannt werden.

1) Euseb. de theol. eccles. II, 19.

2) Euseb. c. Marc. I, 4. II. 2. 3. de theol. ecc. I. 1. Nach Epiphanius (haer. 72. n. 6) lauten seine eigenen Worte: *Ἕτερον γὰρ θεοῦ εἰκών, καὶ ἕτερον θεός· ὥστε εἰ μὲν εἰκών, οὐ κύριος οὐδὲ θεός, ἀλλ' εἰκὼν κυρίου καὶ θεοῦ· εἰ δὲ κύριος ὄντως καὶ θεὸς ὄντως, οὐκέτι ὁ κύριος καὶ θεὸς εἰκὼν κυρίου καὶ θεοῦ εἶναι δύναται.*

1) Euseb. c. Marc. I, 1. II, 1—4. de theol. ecc. II, 8. Der ausdrückliche Beisatz: *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* im Symbolum CP. und bei Cyrill. H. cat. XV, 27 ist gegen Marcellus gerichtet.

2) Euseb. c. Marc. I, 1. II. 1. de theol. ecc. I, 16. 17. II, 3. 14. 19.

3) De theol. ecc. III, 4.

Verbindung, welche das Wort Gottes mit der menschlichen Natur eingegangen, und wodurch es Christus ist, ist keine unauflösliche und ewige, sondern nach der Auferstehung des Fleisches, dem Gericht und Weltuntergang kehrt der Logos mit Hinterlassung des Fleisches in Gott zurück, und das Reich Christi hat sein Ende [1]). Der Logos selbst ist von Ewigkeit — nicht bei Gott als eine eigene Hypostase, sondern in Gott als dessen logisches Wesen, als die Eigenschaft, vermöge deren Gott *λογικός* ist. Gott und der Logos Gottes (oder nach dem gemeinüblichen Sprachgebrauch der Väter, der Vater und Sohn) sind daher *οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει ἕν, ἓν πρόσωπον, μία ὑπόστασις*, ihr Verhältniß ist ein ähnliches, wie das des menschlichen Logos zu dem individuellen Geisteswesen (Ich) des Menschen [2]). Die göttliche Monas, der der Logos als eine gleichsam ruhende Potenz, als der stille in sich gekehrte Gedanke einwohnt, bleibt aber nicht in sich verschlossen; sie öffnet und erweitert sich zur Trias (*πλατύνεται εἰς τριάδα*) [3]). Indem nämlich der Logos als schöpferische Thätigkeit (nicht als Hypostase) gleichsam aus ihr heraustritt und außer ihr wirkt, so ist das die erste Ausdehnung der Monas. Indem sodann dieselbe logische Kraft abermals aus ihr heraustritt, um sich durch Annahme der menschlichen Natur als Sohn und Ebenbild Gottes zu manifestiren, so ist dies die zweite Ausdehnung; und indem diese göttliche Kraft, welche in dem Einen Menschen Jesus Christus concentrirt, in sich zusammengezogen war, auf die Apostel Christi und die Gläubigen als hl. Geist überging, so ist das die dritte Aus-

dehnung, die „Ausdehnung der Ausdehnung" (nach Theodoret [1]) von Marcellus genannt), nämlich eben die Erstreckung der zweiten Ausdehnung oder der göttlichen Wirksamkeit in einem Menschen auf Viele [2]). Hiernach ist der Logos auch als προστατικός oder προφορικός nicht eine eigene Hypostase, weder als schöpferischer Logos, noch als „incarnirter" — wie wir der Kürze wegen sagen wollen —, sondern lediglich eine göttliche Kraft und Wirksamkeit. Die Trias, von der Marcell redet, kann nur ganz uneigentlich so genannt werden. Er überschreitet den Begriff der Einpersönlichkeit so wenig, daß er ihn vielmehr zur unwandelbaren Grundlage seiner ganzen Exposition macht und die göttlichen Hypostasen läugnet. Er unterscheidet zwischen Gott an und für sich betrachtet, wo er die reine unterschiedslose Monas ist, und Gott in seinen Manifestationen, wo er gleichsam aus sich heraus-, außer sich thätig auftritt. Auf dieser Seite liegt der trinitarische Unterschied, also gleichsam auf der Außenseite Gottes; sein inneres Wesen bleibt davon unberührt. So unterscheidet Marcellus drei Kreise göttlicher Thätigkeit (die Schöpfung, die Erlösung, die Heiligung), die von dem göttlichen Mittelpunkt aus, von der thätigen Monas beschrieben sind, gleichsam Erweiterungen der Monas, ähnlich wie die ausgehenden Sonnenstrahlen Erweiterungen des Sonnenkörpers heißen können, Kreise, die am Ende der Dinge, wenn die Thätigkeit Gottes nach außen aufhört und die Monas sich contrahirt, erlöschen [3]). Was insbesondere Christus, den

1) Haeret. fab. II, 10.

2) Euseb. c. Marc. II, 2. 4. de theol. ecc. III, 4. Petav. de trin. I, 13. Döllinger, Hippolytus und Kallistus S. 217.

3) Theodoret a. a. O. Basil. Ep. 263. n. 5. Opp. Tom. III. p. 407. Hier sagt Basilius wörtlich: „Ihr wisset Brüder, daß das Dogma des Marcellus unsre ganze Hoffnung aufhebt, weil er weder den Sohn als eine eigene Hypostase bekennt, sondern als hervorgetreten und wieder zurücktretend in Den, woher er kam (d. h. als eine vorübergehende göttliche Manifestation), noch dem Paraclet eine persönliche Existenz (ἰδίως ὑφεστηκέναι) einräumt, so daß der wohl nicht irrt, welcher diese Lehre für eine

Sohn Gottes, betrifft, so kann, da der Logos überhaupt ein persönliches Princip nicht ist, auch von einer Incarnation des Logos keine Rede sein, sondern blos von einer wirksamen Einwohnung und Verbindung mit dem Fleische [1]); d. h. Christus ist an sich bloßer Mensch. So fällt Marcell's Lehre, in ihrem Ausgangspunkt sabellianisch, schließlich mit der des Paulus von Samosata gänzlich zusammen [2]). Marcell selbst scheint aber diese Folgerung nicht gezogen und überhaupt in Betreff des λόγος προφορικός nicht ganz unzweideutig sich ausgedrückt zu haben. Hätte er mit dürren unzweifelhaften Worten die Persönlichkeit des Logos geläugnet und ihn stets bestimmt für eine bloße Kraft und Wirksamkeit Gottes erklärt, so lag die Häresie Jedem kenntlich vor Augen, und es war nicht möglich, ihn für orthodox zu halten, wie es doch mehrfach geschehen ist [3]), oder über den Charakter seiner Lehre nur zweifelhaft zu

dem Christianismus fremde Häresie erklärt und als schlechten Judaismus bezeichnet."

1) Euseb. adv. Marc. II, 2 u. 4: δραστικὴ μόνον ἐνεργεία συνεῖναι τῇ σαρκί.

2) B. Athanas. orat. quod unus sit Christus (Tom. II. p. 50) wird er mit diesem Häretiker auf dieselbe Linie gestellt. Die Rede ist aber unächt, wie schon Petavius in der von Montfaucon (l. c. p. 49) angeführten Stelle, besonders aber de trinit. I, 13. 4 zeigt.

3) Von Papst Julius (ep. ad Episcop. Antiochiae congregatos ap. Athanas. Apol. c. Arian. c. 32. Tom. I. p. 150), von der Synode zu Sardica (344) Ep. synod. ap. Athanas. l. c. c. 47. 49, von Athanasius selbst (hist. Arian. c. 6. Tom. I. p. 347) u. A. Vgl. das Schreiben des Papstes Julius l. c. c. 23. Tom. I. p. 143 und Epiphan. haer. 72, 1. Dieser theilt das Schreiben mit, das Marcellus, um sich von dem Vorwurf der Häresie zu reinigen, an den Papst Julius eingereicht hatte, und dem ein Glaubensbekenntniß beigefügt ist (Epiphan. haer. 72. n. 2. 3). Er spricht sich darin aber so unbestimmt aus, daß ein sicheres Urtheil über das eigentliche Wesen seiner Lehre hieraus nicht abzuleiten ist. Seine Aeußerungen lassen den obigen Sinn eben so wohl, als den orthodoxen zu, in welchem Julius sie genommen. Verworfen wurde seine Lehre von den Eusebianern auf der Synode zu Constantinopel (336) nach Euseb. c. Marc. II, 4. Die dritte antiochenische Formel erwähnt seinen Namen neben dem des Sabellius und Paul von Samosata, und anathematisirt, ohne sie anzu-

sein [1]). Erst sein Schüler Photinus, B. v. Sirmium, scheint sowohl jene Folgerung unumwunden gezogen, als auch ihre Prämisse unverhüllt hingestellt zu haben, daher auch in seiner Verwerfung die Väter eben so entschieden als einstimmig sich zeigen [2]). Da ein anderer Unterschied zwischen dem Lehrer und Schüler nicht zu bestehen scheint [3]), so haben wir keinen Grund, weiter von diesem zu reden [4]).

führen oder irgend zu bezeichnen, die Lehre dieser drei. Dagegen führt die Formul. μακρόστιχος n. 5 erst die Lehre an und hierauf (n. 6) die Namen des Marcellus und Photinus in der Mitte zwischen Paul von Samosata (n. 4) und Sabellius (n. 7).

1) Wie es namentlich Epiphanius war. Er befragte einst den Athanasius über Marcell's Lehre. Ohne ein verwerfendes Urtheil auszusprechen, habe Athanasius nur gelächelt, übrigens aber zu verstehen gegeben, daß er freilich dem Irrthum nicht ganz ferne gestanden sein dürfte, da er sich habe reinigen müssen (Epiphan. haer. 72. n. 4). Daß Athanasius den Marcellus gegen die Arianer in Schutz genommen, ist bekannt (s. die vorige Anm.), weniger vielleicht, daß er gleichwohl seine eigenthümlichen Ansichten über die Ausdehnung der Monas zur Trias, die Unterscheidung des Logos und Sohnes Gottes nicht nur nicht gebilligt, sondern, jedoch ohne den Namen zu nennen, bekämpft hat (Contr. Arian. Or. IV. c. 13 ff.). Möhler (Athanas. II, 21 ff.) sucht ihn als orthodox hinzustellen, was aber, wenn man die eigenen Worte Marcell's bei Eusebius genauer ansieht, ein vergebliches Bemühen scheint. Wie Basilius M. über ihn urtheilte, wissen wir. Nicht günstiger lauten die Aeußerungen des Hilarius u. A.

2) Epiphan. haer. 71. n. 3.

3) Vgl. Mar. Victorin. c. Arian. II, 2. (Galland. bibl. VIII. p. 175.)

4) Ueber Photin s. besonders Petavius in den beiden Abhandlungen, der einen am Schluß des Rationar. temp., der andern in den Anmerkungen zu Epiphanius haer. 73. In der wiederholt angeführten Stelle des Nicetas (bei Mai Script. vet. nov. coll. VII. p. 314 seq.) wird Photin dem Sabellius an die Seite gesetzt, aber auch wesentlich wieder von ihm — sofern er samosatenisch lehrt — unterschieden. Taceo de Photino, qui audiens unigeniti Filii Dei incarnationem, humilitatem, passionem quoque illam salutiferam nobis, hominem tantum eum putavit; Deum autem, quem debuit ex ipsis operibus agnoscere denegavit. Nach Anführung der Stellen Phil. 2, 6. 2 Cor. 8, 9 schließt er: taceo ergo tam de Sabellio, quam de Photino, quia ab omnibus fere ecclesiis dignam errori suo sententiam detulerunt.

b) Subordinatianismus (Arianismus.)

Princip und Wesen desselben.

Der Arianismus, obwohl diametral dem patripassianischen Monarchianismus entgegengesetzt, ist in seinem letzten Grunde doch selbst Monarchianismus. Das höchste Wesen, das nur Eins sein kann — wie alle Christen einstimmig bekennen — ist nothwendig Einer, d. h. einpersönlich, diesen axiomatischen Schluß kann man sein Formalprincip nennen. In dem Sabellianismus verwirft er also nicht die monarchianische Idee, die er mit ihm vielmehr theilt, sondern ihre Ausführung. Er hält denselben für gänzlich verfehlt, einmal schon, weil er die Hypostasen des Sohnes Gottes und des hl. Geistes und damit den eigenthümlichen Inhalt des christlichen Glaubensbekenntnisses völlig verwirft, was nach seiner Ueberzeugung durch das unitarische Interesse nicht nothwendig gefordert ist, vielmehr nur zu einer Alteration desselben führen muß und auch geführt hat [1]); hauptsächlich aber, weil durch die Lehre einer persönlichen Erscheinung und Menschwerdung Gottes das gerade Gegentheil der Wahrheit, d. h. des Dualismus aufgestellt ist. Dieser ist das philosophisch metaphysische Princip der arianischen Hypostasenlehre. Der Unendliche kann in eine unmittelbare Berührung mit der Welt nicht treten [2]), geschweige per-

1) Die Arianer warfen dem Sabellius vor, er theile die göttliche Monas, indem er sie als *υἱοπάτωρ* bestimme. Athanas. de synod. c. 16. S. ob. S. 334. A. 2.

2) Es ist dieß natürlich kein Unvermögen Gottes, sondern ein Unvermögen der Welt; daher drücken die Arianer ihren Dualismus vielmehr so aus: „Als Gott sah, daß die endliche Natur, die er schaffen wollte, der unverkürzten Hand (i. e. unendlichen Macht) des Vaters nicht theilhaft werden könne, so brachte er zuerst einen Demiurgen hervor, den Sohn und Logos u. s. w." Athanas. contr. Arian. Orat. II. c. 24. *Ὡς ἄρα θέλων ὁ θεὸς τὴν γενητὴν κτίσαι φύσιν, ἐπειδὴ ἐώρα μὴ δυναμένην αὐτὴν μετασχεῖν*

sönlich in sie eingehen, mit der Menschheit wesentlich sich einigen; das vermag er nur durch ein Mittelwesen, den primogenitus omnis creaturae, den er deßhalb zuerst und unmittelbar selbst geschaffen, um durch seine Vermittlung sofort die übrigen Dinge hervorzubringen und seine Beziehungen zur Welt überhaupt auszuführen [1]). Wie in der Annahme der Hypostasen, so steht er auch in dieser Abwehr der sabellianischen Vermischung Gottes mit der Welt zunächst auf der Seite der kirchlichen Lehre. Gott schlechthin oder der Vater kann nicht in der Welt erscheinen, sondern nur der Sohn Gottes [2]); in diesem allgemeinen Satze stimmt er mit der kirchlichen Lehre überein; sofort weicht er aber von ihr ab, indem er die persönliche Unterscheidung Gottes, auf welche die Theophanie und Incarnation, ja die Schöpfung von den Vätern begründet wird [3]), zu einem

---

τῆς τοῦ πατρὸς ἀχράτου (χειρὸς) καὶ τῆς παρ' αὐτοῦ δημιουργίας, ποιεῖ καὶ κτίζει πρώτως μόνος μόνον ἕνα, καὶ καλεῖ τοῦτον υἱὸν καὶ λόγον, ἵνα τούτου μέσου γενομένου οὕτως λοιπὸν καὶ τὰ πάντα δι' αὐτοῦ γενέσθαι δυνηθῇ. Die Welt steht so tief unter Gott, Gott so hoch über ihr, daß nicht einmal eine Wirkung Gottes auf sie unvermittelt möglich ist. Das vermittelnde Wesen, wenn es wesentlich göttlich wäre, würde die Vermittlung nicht übernehmen können; also ist der Sohn nicht wesentlich göttlich, sondern creatürlich. Aber Gott kann ja unmittelbar eine Creatur nicht hervorbringen. Hier ist die Achillesferse des arianischen Dualismus. S. Athanas. c. Arian. Or. II. c. 24.

1) Möhler, Athanasius I, 195: „Der Charakter des Arianismus ist Trennung der Welt von Gott. Als oberster Grundsatz, aus dem alles Uebrige fließt, und auf welchen alles zurückgeht, glaube ich die Behauptung ansehen zu müssen: die Schöpfung könne die unmittelbare Thätigkeit Gottes auf sie nicht ertragen, Gott könne an sich nicht in unmittelbarer Berührung mit dem Endlichen stehen, und es gezieme sich auch für seine Würde nicht."

2) Die Eusebianer bei Athanasius de synod. c. 26. n. 7.

3) Athanas. contr. Arian. Orat. IV. c. 25. „Was wäre die Folge wenn, wie Sabellius will, der Sohn nicht wäre? Wenn der Logos hervorging (aus Gott), damit wir geschaffen wurden und wir durch seinen Hervorgang sind, so ist ja klar daß wenn er, wie die Sabellianer sagen, in den Vater wieder zurückgegangen ist, auch wir nicht mehr sein werden. Es wird nur mehr allein Gott sein, wie er es zuvor war, und so werden auch

Wesensunterschied erweitert und jede unmittelbare Action Gottes auf die Welt gnostisch läugnet. Wenn nach der Lehre der Väter die Schöpfung durch den Sohn vermittelt ist, so ist sie doch eine unmittelbar göttliche Handlung, weil der Sohn wesentlich Gott ist, wogegen sie dieß nach den Arianern nicht sein kann, weil ihr Demiurg ein Geschöpf ist; und umgekehrt. Und so reißen sie in der That Gott und Welt völlig auseinander und sehen sich genöthigt zu unhaltbaren sophistischen Distinctionen ihre Zuflucht zu nehmen, um dieses große Loch ihres Systems einigermaßen zu verdecken. Sie unterscheiden zwischen der Schöpfung und den Geschöpfen, und behaupten, jene sei das Werk des Vaters, diese das des Sohnes [1]), ein Unterschied, von dem dasselbe was von ihrem Dualismus überhaupt gilt. Sie selbst in ihrer schielenden Weise sahen das nicht, im Gegentheil glaubten sie mit ihrer Theorie gegenüber den Orthodoxen in einem ähnlichen Vortheil zu sein, wie gegenüber den Sabellianern. Wie die Sabellianer, ungeachtet sie die Hypostasen preisgaben, die göttliche Einheit doch nicht in voller Reinheit herausbrachten, sondern durch ihren υἱοπάτωρ trübten, so alterire andererseits, meinten sie, die kirchliche Hypostasenlehre die Geistigkeit und Absolutheit Gottes. Denn wenn man den Sohn, statt ihn als ein Geschöpf Gottes, das Werk seines Willens zu fassen, in ein Naturverhältniß zu ihm bringe, als consubstantiell mit ihm betrachte, so erscheine Gott als zu-

---

wir nicht mehr sein, wie wir vordem nicht waren; denn da der Logos (nach jener Lehre) nicht mehr aus Gott hervorgeht, so wird auch ferner keine Creatur mehr ins Dasein treten." Man muß diese Lehre wohl verstehen. Die Schöpfung ist wie alle Handlungen Gottes nach außen (die Incarnation ist keine Handlung, kein Thun, sondern ein Werden und nicht Gottes schlechthin, sondern des Sohnes) eine schlechthin einheitliche Handlung Gottes, das Werk des Einen Gottes, aber sie beruht doch wahrhaft auf dem Unterschied der Personen, wenn sie gleich nicht das Werk einer göttlichen Person ist. Sie ist also eine unmittelbare, aber in ihm selber vermittelte That Gottes.

1) Athanas. c. Arian. II. c. 25.

sammengesetzt, theilbar und veränderlich, und man unterwerfe ihn, den absoluten Geist, solchen Zuständlichkeiten, die, wie Geburt (activ und passiv), nur körperlichen Wesen eigen seien [1]). Dem begegne allein, aber auch vollkommen wieder nur ihr Dualismus.

Fassen wir alles zusammen, so geht der Arianismus von der unwahren monarchianischen Idee der Einpersönlichkeit Gottes aus und unter Anerkennung der Hypostasen dualistisch vor. Mit diesem dualistischen Winde zwischen den vermeintlich gleich gefährlichen Klippen des sabellianischen Sohn-Vaters und des orthodoxen Vater-gleichen (*ὁμοούσιος τῷ πατρί*) Sohnes hindurchsteuernd, gelangte er seinerseits zu folgendem Lehrsystem:

1. Es ist ein Gott der Vater; an ihn den Unaussprechlichen reicht nichts hinan, er ist von allem andern Sein absolut und wesentlich geschieden.

2. Alles außer ihm existirt lediglich durch seinen Willen, und zwar ist der Sohn sein unmittelbares Werk, die übrigen Dinge sind durch dessen Vermittlung von ihm geschaffen.

3. So hoch auch der Sohn als das „vollkommene Geschöpf" über die einzelnen Geschöpfe erhaben ist, es findet doch nur ein gradueller Unterschied zwischen ihnen statt, ein Unterschied, der gegen den Abstand des Sohnes von Gott, der ein unendlicher ist, verschwindet.

Dieß die innere Entstehung und der principielle Aufbau des arianischen Systems [2]). Als sein tiefstes Fundament

1) Athanas. de synod. c. 16: *σύνθετος ἔσται ὁ πατὴρ, καὶ διαιρετος, καὶ τρεπτός, καὶ σῶμα κατ' αὐτούς, καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτοῖς τὰ ἀκόλουθα σώματι πάσχων ὁ ἀσώματος θεός.*

2) Den geschichtlichen Anlaß zum Aufbruch des arianischen Geschwürs, der verschieden erzählt wird, näher zu untersuchen, ist nicht unsre Aufgabe; uns interessirt die Frage nicht, wo und wie das Uebel zum Ausbruch und zur Erscheinung gekommen, sondern allein die, wie es entstand und von wo aus es wirkt. Vgl. ob. S. 106 und die daselbst citirte Concilliengeschichte von Hefele; ferner Möhler, Athanasius I, 191 f.

stellt sich der platonisch-gnostische Dualismus dar, die philosophische Ueberzeugung, daß Gott nur durch ein Mittelwesen die Welt ins Dasein zu rufen und nur durch ein solches seine Beziehungen zu ihr durchzuführen vermöge. Von positiver Seite stützt sich dasselbe auf die kirchliche Hypostasenlehre, nicht auf diejenigen Bestimmungen derselben jedoch, welche ihren Kern und ihre wesentliche Wahrheit ausmachen, sondern auf das Abfällige, das Mangelhafte und Unwahre an ihr, was sich als noch nicht überwundene Verdunkelung des Begriffs darstellt. Alle Väter ohne Ausnahme lehrten, daß der Sohn als aus dem Wesen des Vaters hervorgegangen nicht allein unendlich über die aus Nichts geschaffenen Dinge erhaben, sondern auch ein schlechthin anderes, ein substantiell göttliches Wesen sei. Da aber an einen „Sohn Gottes" als eigene göttliche Hypostase geglaubt wurde und die patripassianische Identificirung desselben mit „Gott Vater" als häretisch zurückzuweisen war, so handelte es sich für die Erkenntniß offenbar darum, den (hypostatischen) Unterschied des Sohnes vom Vater mit ihrer (wesentlichen) Einheit zu vermitteln, jenen Unterschied dieser Einheit gemäß zu bestimmen. Abgesehen von der dem patripassianischen Monarchianismus gegenüber so dringenden Gefahr der Uebertreibung des Unterschieds war die reine, die Wesenseinheit nirgends antastende Darstellung desselben eine überaus schwierige Sache. An dieser Schwierigkeit laboriren die vornicänischen Väter. Einerseits konnten sie meinen, keinen Unterschied mehr zu haben, den Sohn zu verlieren, auf das jüdische Bekenntniß eines abstracten Monotheismus zurückzusinken und mit dem Sohne endlich selbst den Vater preiszugeben, wenn der Unterschied nicht auf das Wesensverhältniß basirt und darin befestigt wäre; andererseits aber, wenn jene Meinung auch nicht bestand, machte sie sich thatsächlich geltend, indem es den Vätern durchschnittlich nur unvollkommen gelang, den Gedanken, daß der Sohn ein anderer ist als der Vater, rein für sich und ungetrübt durch die Vorstellung eines andersseins (*ποίημα, κτίσμα* ꝛc.) herauszustellen. Aber wie sehr sie diesem unwahren Elemente

nachgeben, und wie wenig sie seiner noch Meister geworden sein mochten, das Band der wesentlichen Einheit, das den Sohn an den Vater knüpft, lockerten sie darum nicht, geschweige daß sie es entzwei gerissen hätten. Und der Sohn Gottes blieb ihnen eben darum, weil sie an jenem als dem Grundelement der Wahrheit festhielten, absolut über die Creatur erhaben, wenn sie ihn auch als vom Vater hervorgebracht und durch seinen Willen geworden sich vorstellten, da sie dabei mehr doch nicht im Sinne hatten, als die patripassianische Auflösung seiner Hypostase zu verhüten. Auf diesem Punkt trifft Arius mit ihnen zusammen; ihm ist der Sabellianismus so verwerflich als ihnen, ja er ist erst der vollkommene Antipode desselben. Er nimmt also mit der Kirchenlehre an, daß der Sohn Gottes in eigener Hypostase (vom Anfang der Dinge her), daß er eine Person ist, in dem aber, was er ist im Verhältniß einerseits zu Gott, andererseits zu der Creatur, d. h. in der Bestimmung seines Wesens weicht er entschieden von ihr ab. Gerade diejenigen Lehrmomente, die als das Unvollkommene und Unwahre auszuscheiden waren und im Fortgang der kirchlichen Lehrentwicklung an die Oberfläche getrieben und als Schlacken von dem edlen Metall der Wahrheit ausgestoßen wurden, diese centrifugalen Elemente faßte Arius als das principiell Wahre und erhob sie in dem endlich gefaßten Begriffe der Zeugung als in ihrem Brennpuncte zum Kern seiner Lehre. Darum ist, was er als die christliche Wahrheit aufstellt, nicht etwa nur die noch einseitigere, schroffere Ausführung der bisherigen subordinatianischen Vorstellungen, sondern eine ganz neue Lehre an der Stelle des alten Glaubens, d. h. häretisch.

Den eigentlichen Fragepunkt, auf dem der arianische Streit beruht, stellt das Schreiben des Arius an Eusebius von Nicomedien deutlich heraus [1]). Man ersieht daraus, daß dieser Streit, so zufällig und persönlich verantwortlich die Veranlassung zum Ausbruch desselben gewesen sein mag, an sich ein nothwendiger war, insofern er eine Frage betraf, deren Lösung durch die ganze vorausgegangene Lehrentwicklung nothwendig gefordert wurde, und ohne welche diese nicht zum Abschluß gelangen konnte. Gewiß ist es eine sehr oberflächliche Ansicht von dieser Lehrentwicklung, wenn gesagt wird, dieselbe stelle nach einer Seite das nicänische Dogma heraus, nach der andern erscheine sie arianisirend oder gar arianisch; oder wie andere noch oberflächlicher urtheilen, ein Theil der vornicänischen Väter lehre rein nicänisch, während nicht wenige andererseits arianisiren sollen. So schroff stehen sich weder die einzelnen Lehrer gegenüber, noch spaltet sich die ganze Lehrentwicklung in zwei sich widersprechende Anschauungen, wovon bald die eine bald die andere zur Geltung gebracht worden wäre. Ohne den Gegensatz zu läugnen, womit dieselbe behaftet ist, dürfen wir doch zuversichtlich behaupten, derselbe stelle sich als ein mehr und mehr verschwindender dar, der Schwerpunkt der Entwicklung liege auf der antiarianischen Seite, das wohin sie zielt und was sie eigentlich will, sei der nicänische Begriff. Handelte es sich daher nur um den Geist der kirchlichen Lehre überhaupt, nur darum, ob Arius mit seiner Negation der wahrhaften Gottheit Christi außer dem christlichen Bekenntnisse stehe, so war das Urtheil leicht zu fällen, wie es denn auch bald gefällt war. Aber es handelte sich darum, ob Christus als Sohn Gottes seinem Wesen nach durchaus und schlechthin unterschiedslos identisch (ὁμοούσιος) mit dem Vater sei, und ob die Ansicht (der Semiarianismus), die die wesentliche Gottheit Christi nicht läugnete und seine Geschöpflichkeit nicht behauptete, die aber zu jener Identität des Sohnes mit dem Vater sich nicht bekennen wollte, als häretisch verworfen werden könne und zu verwerfen sei. Diese Frage war es, die den langen und schweren Kampf nach sich zog. Diese Frage hat eine rein formelle Seite und kann in der Allgemeinheit, wie wir sie hier gestellt haben, auch nicht unbedingt entschieden werden. Jene Ansicht kann mit dem vollen und reinen Glauben an die Gottheit Christi bestehen,

1) Bei Epiphan. haer. 69, 6 (Theodoret. hist. ec. I, 5).

und was ihr zur Last fällt, ist nur ein Mangel an formeller Durchbildung und Klarheit; die Weigerung aber, die Homousie des Sohnes anzuerkennen, kann eben sowohl aus einer arianischen Wurzel stammen und der Anstoß an dem nicänischen Begriff ist dann kein blos formeller. Hätte man jene Frage in ihrer vollen Schärfe an die vornicänischen Väter gerichtet, die meisten hätten Bedenken getragen sie zu bejahen, wogegen alle, wenn ihnen nun folgerungsweise die andere gestellt wurde: ist also der Sohn nicht wesentlich und wahrhaft Gott, sondern wesentlich und wahrhaft geschöpflicher Natur? dieselbe unbedenklich und unbedingt verneint haben würden. Nachdem daher in Folge des von Arius erhobenen Streits die Frage auf den Punkt gediehen war, daß man auf beiden Seiten erkannte: entweder unterschiedslose (Wesens-)Identität des Sohnes mit dem Vater, oder aber wesentliche Diversität; da mußten alle, welche zu dieser Erkenntniß gelangt waren, und den alten Glauben im Herzen trugen, zu der ersten Alternative sich bekennen. Die es nicht thaten, waren Arianer, Häretiker. Es konnte aber auch jetzt noch solche geben, die in ihren Einsichten nicht so weit gefördert waren, um jene Alternative als formell begründet zu erkennen, oder solche, die bei aller Wärme für den christlichen Glauben Bedenken trugen, seinen Inhalt bis zu der letzten logischen Consequenz zu verfolgen: sie durfte man den Arianern nicht beizählen. Auch nicht den eigentlichen Semiarianern; denn unter diesen kann man nur solche verstehen, die eine Vermittlung zwischen der wesentlichen Gottheit Christi im Sinne des überlieferten Glaubens und der von Arius ihm angedichteten Geschöpflichkeit suchten und dieselbe darin fanden, daß sie ihn als ein göttliches Mittelwesen in der Weise etwa des philonischen Logos hinstellten und den hl. Geist für sein Geschöpf erklärten.

§. 22.

Der strenge Arianismus.

Ihn charakterisirt das entschiedene Hervorheben der Heterusie des Sohnes in seiner wesentlichen Geschöpflichkeit, so daß, wenn er ihn auch Gott und sogar *πλήρης θεός* nennt, dieß nur im Vergleich mit dem unter ihm stehenden einzelnen Geschöpfe und in einem uneigentlichen Sinne geschieht, weil er dafür hält, daß der Sohn ungeachtet seiner Erhabenheit über die Geschöpfe doch wesentlich selbst Geschöpf und der göttlichen Natur absolut entfremdet sei.

Die ganze Schärfe des Gegensatzes enthüllt gleich das erste Schriftstück des Arius, der zuvor erwähnte Brief an Eusebius von Nicomedien. Der Bischof von Alexandrien lehrte: „Gott ist immer, der Sohn ist immer; gleichzeitig ist der Vater, gleichzeitig der Sohn. Der Sohn existirt zugleich mit Gott auf ungezeugte (ungewordene) Weise, er ist immer (ewig) gezeugt, er ist ungezeugt (ungeworden) gezeugt [1]). Nicht einmal dem

---

1) Dies ungezeugt-gezeugt ist „natürlich arianische Consequenzmacherei" (Dorner, Lehre von der Person Christi, I, 813 Anm.). Warum denn? Wenn man sagen wollte, die Zeugung des Sohnes sei keine endliche, sie sei eine ganz andere — und das wollte ja Alexander sagen, und mußte es, wenn er bestritt, daß der Vater früher als der Sohn da sei — konnte man sich da nicht so ausdrücken? Auch Möhler nimmt Anstoß an dem *συνυπάρχει ἀγεννήτως ὁ υἱὸς τῷ θεῷ, ἀειγεννής, ἀγεννητογενής*, und sieht darin eine absichtliche Verfälschung der Worte des Bischofs; Alexander möchte wohl gesagt haben *ἀγεννητογενής*, und *συνυπάρχει ἀγενήτως* (Athanasius d. Gr. Mainz 1827. S. 202 Anm.). Das war allerdings sein Sinn, den aber auch jene Worte ausdrücken; denn erst nachdem in Folge der arianischen Streitigkeiten der kirchliche Sprachgebrauch völlig fixirt war, unterschied man *γεννητός* und *γενητός*, die man früher promiscue gebrauchte, ohne darum (was erst die Arianer thaten) sie mit einander zu vermischen und zu identificiren. Indem man daher durch *ἀγέννητος* beides ausdrücken konnte, den engern Begriff des Ungezeugten und den weitern des Ungewordenen, so

Gedanken nach, noch um einen Augenblick ist Gott früher als der Sohn; immer ist Gott, immer der Sohn, aus Gott selbst ist der Sohn" [1]). Kurz: der Sohn ist ewig, aus dem Wesen Gottes und Gott gleich. Daher verwirft Alexander diejenigen, welche behaupteten: *ὅτι προϋπάρχει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ ἀνάρχως*, d. h. daß Gott vor dem Sohn sei als der Anfangslose vor dem der dieß nicht ist, als das absolute Wesen vor dem durch ihn erst gewordenen; so wie diejenigen, welche das *ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός*, d. h. daß der Sohn aus der göttlichen Substanz und wahrhaft göttliches Wesen sei, nicht anerkennen [2]). Das sind dem Arius „gottlose, häretische Reden, die er nicht einmal hören kann und zu denen er sich nicht um den Preis des Lebens bekennen möchte". Ihm ist dieß die Wahrheit: 1) *ἀρχὴν ἔχει ὁ υἱὸς, ὁ δὲ θεὸς ἄναρχός ἐστι*, 2) *ἐξ οὐκ ὄντων ἐστὶν* (*ὁ υἱός*). Wie kommt er dazu, wie rechtfertigt er diese in dem letzten Satze auch dem Ausdruck nach völlig neue Lehre? „Der Sohn ist nicht *ἀγέννητος* weder im Ganzen i. e. absolut, noch als Theil i. e. als Ausfluß [3]) desselben, überhaupt in keiner Weise; er ist aber auch nicht aus

konnte ohne Widerspruch vom Sohne gesagt werden er sei *ἀγεννής* und *ἀγέννητος*, und man konnte sich nicht nicht besser ausdrücken, wenn man die zeitliche Zeugung des Sohnes negiren, die ewige behaupten wollte.

1) Epiphan. l. c. *οὔτ' ἐπινοίᾳ, οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεὸς, ἀεὶ υἱὸς, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.* Wenn *ἐπίνοια* im eigentlichen Sinne verstanden werden müßte, was aber der Zusammenhang nicht zu fordern scheint, so könnte das Alexander nicht wohl gesagt haben; denn nicht blos dem Begriff nach ist der Vater von dem Sohn verschieden, nach seiner eigenen wie überhaupt nach der Lehre selbst der strengsten Nicäner, sondern auch reell persönlich als der Gezeugte von dem Ungezeugten.

2) Daher bemerkt Arius: nur diejenigen seien der Excommunication durch seinen Bischof entgangen, welche den Sohn einen *ἐρυγὴ* (nach der bekannten auf das Verhältniß des Sohnes zum Vater bezogenen Psalmstelle **eructavit cor meum verbum bonum** s. ob. S. 252), aber eine *προβολὴ ἀγέννητος*, also überhaupt ein der Substanz Gottes entflossenes und substantiell göttliches Wesen nennen.

3) Man erinnere sich z. B. an das Tertullianische **derivatio et portio.**

einem andern (außer Gott vorhandenen) Stoffe, also ist er — aus Nichts, oder was dasselbe ist, durch den Willen Gottes. Ist er aber (nicht *ἀγέννητος* sondern) gezeugt oder geschaffen, so hat er einen Anfang, so war er nicht bevor er gezeugt wurde" [1]).

Diese Bestimmungen, die auf die zwei Sätze hinauslaufen: der Sohn ist nicht ewig, wie Gott, sondern hat angefangen zu sein, und: er ist nicht wesentlich Gott, sondern wesentlich Geschöpf, leitet Arius aus der dem Ausdrucke nach ihm zugestandenen Prämisse: *ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος* her, indem er *ἀγέννητος* mit *ἀγένητος* vermischt und lediglich im letztern Sinne faßt. Dieselben Bestimmungen leitet er aber auch direct aus seinem dualistischen Princip ab. Noch nicht sehr deutlich, aber doch erkennbar tritt dieß in den Worten der Thalia hervor [2]): „da alle Dinge (außer Gott) aus Nichts geworden, da alle geschaffen und gemacht sind, so ist der Logos Gottes aus Nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) geworden, und es war eine Zeit, da er nicht war (*ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*), und er war nicht bevor er geworden (*οὐκ ἦν πρὶν γένηται*), sondern einen Anfang seines Geschaffenseins (*ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι*) hatte auch er. Denn es war im Anfang Gott allein, und der Logos und die Sophia war noch nicht [3]); als aber Gott den Entschluß faßte, uns zu

1) Bei Epiphan. l. c. c. 6: *διδάσκομεν ὅτι ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ἀγέννητος, οὐδὲ μέρος ἀγεννήτου κατ' οὐδένα τρόπον, οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένου τινός· ἀλλ' ὅτι θελήματι καὶ βουλῇ ὑπέστη — καὶ πρὶν γεννηθῇ, ἤτοι κτισθῇ, ἢ ὁρισθῇ, ἢ θεμελιωθῇ, οὐκ ἦν· ἀγέννητος γὰρ οὐκ ἦν.* „Der Vater war nicht immer (Vater) sondern ist dieß erst geworden; der Sohn war nicht immer, denn er war nicht bevor er gezeugt war. Er ist nicht aus dem Vater, *ἀλλ' ἐξ οὐκ ὄντων ὑπέστη καὶ αὐτός· οὐκ ἔστιν ἴδιος τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, κτίσμα γάρ ἐστι καὶ ποίημα.* So drückt sich Arius in seiner Thalia aus, bei Athanas. c. Arian. Or. I. c. 9. cf. c. 5.

2) Athanas. c. Arian. I, 5. Vorausschickt Arius die Sätze, die er ableiten und beweisen will, nämlich: nicht immer war Gott — Vater, sondern er war einmal Gott allein und hierauf erst wurde er Vater; nicht immer ist der Sohn — und fährt dann wie oben fort.

3) Arius drückt dies auch so aus: zuerst war die Monas; die Dyas

schaffen, da machte er Einen (ἕνα τινά), und nannte ihn Logos und Sophia und Sohn, damit er uns durch ihn (δι' αὐτοῦ) schüfe (δημιουργήσῃ)." Gott, außer dem alles andere geschaffen und der im Anfange allein (solitarius, einpersönlich) ist [1]), Er ist „allein ungezeugt, allein ewig, allein anfangslos, allein unsterblich, allein wahr, allein gerecht, allein gut u. s. w"., kurz das absolute Wesen mit Ausschluß jedes andern. Er hat alle Vollkommenheiten ἀγεννήτως d. h. auf absolute Weise in sich, und ist die Quelle (πηγή) und Ursache (αἴτιος) von allem, daher auch ganz allein (μονώτατος) ἄναρχος; nichts, auch der ihm zunächststehende Sohn nicht [2]), ist ewig wie er, oder συναΐδιος und συναγέννητος τῷ πατρί, noch hat er zugleich mit dem Vater das Sein; denn es gibt nicht zwei absolute Principien, sondern Gott allein ist ὡς μονὰς καὶ ἀρχὴ πάντων, οὕτως πρὸ πάντων [3]). Diese Ausschließlichkeit, womit Gott als einer Person, als Vater, die Absolutheit zugeschrieben wird — und zwar wieder auf Grund der Vermischung seines persönlichen Prädicats (ἀγέννητος) mit den absoluten ἄναρχος, ἀΐδιος u. s. w. — weist mit logischer Nothwendigkeit alles andere, also selbst den Sohn Gottes auf die Stufe der Geschöpflichkeit zurück.

Arius spricht dieß auch unmittelbar als Inhalt seines Glaubensbekenntnisses in dem an seinen Bischof eingereichten Be-

war nicht, bevor er (der Sohn) existirte. So lange also der Sohn nicht existirt, ist der Vater Gott (allein). Thalia bei Athanasius (de synod. c. 15).

1) In der Thalia (Athanas. de synod. c. 15) beschreibt er ihn platonisch: αὐτὸς γοῦν ὁ θεὸς καθό ἐστιν, ἄῤῥητος ἅπασιν ὑπάρχει. ἴσον οὐδὲ ὅμοιον, οὐχ ὁμόδοξον ἔχει μόνος οὗτος. Wenn daher dem ineffabilis deus doch Prädicate beigelegt werden, so geschieht es nur beziehungsweise und zwar zunächst im Gegensatze zu dem Sohn. „Wir nennen ihn ἀγέννητος wegen Des, der von Natur γέννητος ist." Wir preisen ihn als ἄναρχος διὰ τὸν ἀρχὴν ἔχοντα, wir verehren ihn als ἀΐδιος διὰ τὸν ἐν χρόνῳ γεγαότα.

2) In der Thalia l. c: ἴδιον οὐδὲν ἔχει τοῦ θεοῦ καθ' ὑπόστασιν ἰδιότητος, οὐδὲ γάρ ἐστιν ἴσος, ἀλλ' οὐδὲ ὁμοούσιος αὐτῷ.

3) Schreiben des Arius und seiner Freunde an den Bischof Alexander bei Athanas. de synod. c. 16. vgl. Epiphan. haeres. 69. n.7.

kenntniß [1]) unumwunden, in den stärksten Ausdrücken in der Thalia [2]) und andern Schriften [3]) aus. Es kann sich daher nur fragen, welche bestimmte Stelle er dem Sohne auf der Stufenleiter der Geschöpfe anweise und in welches Verhältniß er ihn zu denselben setze. Schon in seinem Schreiben an Eusebius von Nicomedien sagt er von dem Sohne [4]): „daß er durch den Willen und Rathschluß Gottes sei und bestehe (ὑπέστη) vor aller Zeit und Welt: πλήρης θεὸς, μονογενὴς, ἀναλλοίωτος." Also wäre er ihm doch eine wahrhaft göttliche Hypostase, und kein Geschöpf? Keineswegs! Arius gebraucht den Ausdruck θεός in jenem weitern und uneigentlichen Sinne, in dem er auch einem Geschöpfe beigelegt werden kann; er gibt dem Sohne dieses Prädicat als dem allein unmittelbaren und vollkommenen Geschöpfe Gottes, als Demjenigen, der die göttliche Schöpfung der einzelnen Dinge vermittelt und dem die Herrschaft über sie übertragen ist. So in dem Schreiben an Alexander, wo es ihm darauf ankam das Höchste was auf seinem Standpunkte gestattet war, von dem Sohne Gottes auszusagen. Nachdem er das Bekenntniß des einen, allein ungezeugten ꝛc. Gottes vorausgeschickt, fährt er fort: „Er zeugte einen Sohn vor ewigen Zeiten (vor aller Zeit) durch den er auch alle Dinge gemacht hat; er zeugte ihn durch seinen eigenen Willen (ἰδίῳ θελήματι d. h. unmittelbar selbst [5]), unwandelbar und unveränderlich, ein vollkommenes Geschöpf (κτίσμα τέλειον) Gottes, nicht eines unter den vielen Geschöpfen (ἓν τῶν κτισμάτων); derselbe hat vom Vater Leben und Sein empfangen, und der Vater hat ihn seiner Herrlich-

1) In dem eben angeführten Schreiben.

2) Bei Athanas. de synod. c. 15. Contr. Arian. Orat. I. c. 5. c. 6. c. 9.

3) Athanas. contr. Arian. Orat. I. c. 5.

4) Bei Epiphan. haer. 69. n. 6. (Theodoret. h. e. I, 5.)

5) Möhler (Athanasius I, 205) mißversteht diese Worte, wie Hefele (Quartalschrift 1851. S. 212. Anm. 2) richtig bemerkt, ohne denselben obigen bestimmten Sinn beizulegen.

keiten theilhaft gemacht, die *κληρονομία πάντων* ihm gegeben, nicht wie er sie selber besitzt als absolute Eigenschaft oder Vollkommenheit, so daß er sich derselben beraubt hätte; er selbst bleibt vielmehr was er ist, die *πηγὴ πάντων*. Es sind also, schließt das Bekenntniß, drei Hypostasen [1]: und zwar ist Gott, die Ursache von allem, allein *ἄναρχος*; — der Sohn vorzeitlich (*ἀχρόνως*) gezeugt vom Vater und vor aller Welt geschaffen und gegründet (*κτισθεὶς καὶ θεμελιωθεὶς*), war nicht bevor er gezeugt worden; er ist zwar vor allen Dingen gezeugt und hat allein von dem Vater (unmittelbar) das Dasein, aber er ist nicht ewig und ungezeugt gleich wie dieser [2]."

Ist das vielleicht die Lehre der alten Väter vom *λόγος προφορικός*, der im Momente der Weltschöpfung, also vor aller Zeit (die erst mit den Dingen selbst anfängt) aus Gott hervorgegangen und sofort gleichsam der Gehülfe Gottes bei der Schöpfung der Dinge geworden ist? So scheint es; und gewiß ist dieser enge Anschluß an die Vorstellung und den Ausdruck der Väter von Arius wohl berechnet. Allein gegenüber den Ausführungen in der Thalia kann auch nicht mehr der Schein einer solchen Uebereinstimmung bestehen [3]. Daß der Sohn aus Gott gleichsam heraus- und in eigenes abgesondertes Dasein getreten im Momente der Weltschöpfung, das ist kein für sich bestehen-

1) Wesen (*οὐσίαι*); denn sagt Arius in der Thalia (Athanas. de synod. c. 15), die Trias ist von ungleicher Herrlichkeit, ihre Hypostasen sind nicht mit einander vermischt (gleichartig), die eine ist an Herrlichkeit unendlich (*ἐπ' ἄπειρον*) der anderen voraus;" *ξένος τοῦ υἱοῦ κατ' οὐσίαν ὁ πατὴρ, ὅτι ἄναρχος ὑπάρχει.* Contr. Arian. I, 6: *καὶ ὅτι μεμερισμέναι τῇ φύσει καὶ ἀπεξενωμέναι καὶ ἀπεσχοινισμέναι καὶ ἀλλότριοι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος ἁγίου ... ἀνόμοιοι πάμπαν ἀλλήλων ταῖς τε οὐσίαις καὶ δόξαις εἰσὶν ἐπ' ἄπειρον.* Daher nennt Fulgentius (respons. ad object. 7. Arian.) die Arianer mit Recht Triusianer.

2) Vom hl. Geiste ist ungeachtet der ausdrücklichen Erwähnung dreier Hypostasen in diesem Bekenntnisse mit keiner Sylbe weiter die Rede.

3) Ueber den Unterschied der arianischen Lehre von der der vornicänischen Väter vgl. auch Möhler, Athanas. I. 217 ff.

der Gedanke, das erfüllt nicht den Begriff des Sohnes, sondern ist nur ein Merkmal oder Moment dieses Begriffs, und zwar gewissermaßen das äußere und formelle. Was ist der Sohn, was ist der Inhalt seiner Hypostase, als welches Wesen ist er in eigener Person? das ist die Hauptfrage. Hier nun lehren die Väter, daß er Gott aus Gott, daß er aus dem Wesen des Vaters gezeugt, daß der *λόγος ἐνδιάθετος*, die inwendige (wesentlich göttliche) *σοφία* Gottes in ihm hypostasirt sei. Arius dagegen läugnet alle diese Sätze aufs feierlichste und bestimmteste. Der Sohn ist nicht aus dem Wesen Gottes gezeugt, nicht Gott aus Gott [1] — ein solcher Gedanke erscheint dem Arius als unvereinbar mit der reinen Geistigkeit Gottes, als Valentinische oder Manichäische Lehre [2] — er ist nicht der göttliche Logos und die Sophia, sondern heißt nur so, weil ihn Gott in dieser seiner Eigenschaft (als Logos und Sophia) hervorgebracht [3], er ist nicht aus dem Wesen Gottes gezeugt

1) S. ob. S. 354.

2) Brief an Alexander im Eingang und zu Ende. — Ueber den Vorwurf des Manichäismus vgl. Möhler, Athanasius I, 208.

3) Diesen höchst wichtigen Punkt setzen die eigenen Aeußerungen des Arius außer Zweifel. In der Thalia (Athanas. de synod. c. 15) sagt er zwar: „da der Sohn noch nicht (in eigener Hypostase) existirt, sondern nur im väterlichen Willen vorhanden war, ist er eingeborner Gott (*μονογενὴς θεός*), aber dieser (nämlich der in eigenes Dasein durch den Willen des Vaters gesetzte Sohn) ist beiden fremd, nämlich Gott an sich und dem *λόγος ἐνδιάθετος*, der göttlichen Weisheit, durch die er geworden ist. Die Weisheit (wie der Sohn als Logos heißt, die er aber nicht wesentlich ist) besteht durch die Weisheit, durch den Willen des weisen Gottes." So glaube ich ist die schwierige Stelle zu erklären: *λοιπὸν ὁ υἱὸς οὐκ ὢν, ὑπῆρξε δὲ θελήσει πατρῴᾳ, μονογενὴς θεός ἐστι, καὶ ἑκατέρων ἀλλότριος οὗτος. ἡ σοφία, σοφίᾳ ὑπῆρξε, σοφοῦ θεοῦ θελήσει*, wenigstens tritt sie nur so in Einklang mit den übrigen unzweifelhaften Aeußerungen in derselben Thalia. Wahrscheinlich ist es dieselbe Stelle der Thalia, die Athanasius contr. Arian. Or. I. c. 5 anzieht, hier aber deutlicher und genauer aushebt. „Nach ihm (Arius) gibt es also zwei *σοφίαι*, die eine ist Gott eigen und zugleich mit ihm aber sei der Sohn in dieser Weisheit gezeugt und ihr theilhaftig geworden und heiße nur Weisheit und Logos." *ἡ σοφία γάρ,*

(daher auch nicht eigentlich Sohn), sondern aus Nichts geschaffen wahrhaft und wesentlich ein Geschöpf und seiner Natur nach Gott schlechthin ungleich, fremd und unendlich ferne [1]). Daher ist Gott auch dem Sohne unsichtbar, auch dieser kennt ihn nur in endlicher, unvollkommener Weise wie wir [2]).

Das sind die Grundlehren des Arius und derst rengen Arianer [3]) vom Sohne Gottes und von Gott dem Vater; über

---

φησι, τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει. (Es ist also sicherlich in der obigen Stelle das zweite σοφία, wie wir gethan, als Dativ zu lesen und nicht als Nominativ nach Montfaucon.) Athanasius fährt fort: Ebenso unterscheide er auch den Logos in Gott von dem Sohne, der nur aus Gnaden (κατὰ χάριν) Logos und Sohn heiße, weil er dessen theilhaftig geworden." (Er ist dies aber nur insofern, als der göttliche Logos d. h. Gott in der Eigenschaft als Logos ihn unmittelbar geschaffen; eine Substanzmittheilung hat nicht stattgefunden; er heißt also Logos nicht weil er der göttliche oder auch nur wahrhaft göttlich, sondern weil er das höchst logische unter den geschaffenen Wesen ist). Dasselbe trägt Athanasius noch einmal c. 9 vor.

1) Athanas. contr. Arian. Or. I. c. 6: Καὶ πάντων ξένων καὶ ἀνομοίων ὄντων τοῦ θεοῦ κατ' οὐσίαν, οὕτω καὶ ὁ λόγος ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητός ἐστι. Und gleich darauf: καὶ διῃρημένον δὲ εἶναι καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχον κατὰ πάντα τοῦ πατρὸς τὸν υἱὸν ἔφησε.

2) Ὁ θεὸς ἀόρατος ἅπασι, τοῖς τε διὰ υἱοῦ, καὶ αὐτῷ τῷ υἱῷ ἀόρατος ὁ αὐτός. Thalia bei Athanasius de synod. c. 15. „Denn es ist klar, heißt es weiter unten, daß das was einen Anfang hat, nicht im Stande ist, den Anfangslosen, wie er ist, zu denken oder zu begreifen." — „Ja nicht einmal sein eigenes Wesen kennt der Sohn." Ebenso contr. Arian. Or. I. c. 6, wo die Ansicht des Arius noch deutlicher ausgesprochen ist, daß der Sohn nur nach Verhältniß seiner Kräfte eine graduell vorzüglichere Erkenntniß vom Vater habe als wir.

3) Wir haben nur die eigenen Ausführungen des Arius selbst berücksichtigt; die Auslassungen seiner Anhänger, wie sie sich bei Athanasius finden, hat Möhler gesammelt. Ueber die Art, wie sie ihre Lehre zu verbreiten, dialectisch, oder vielmehr sophistisch und biblisch zu begründen suchten, siehe gleichfalls Möhler a. a. O. S. 205 ff. — Die Darstellung, welche der in erster Linie betheiligte Bischof von Alexandrien von der Lehre des Arius gibt, stimmt ganz mit der des Athanasius zusammen; über sie Hefele (Entstehung und Charakter des Arianismus) a. a. O. S. 204 ff.

die dritte Hypostase spricht Arius sich nicht näher aus. Man sieht, sie haben zwar drei Hypostasen, aber keine Trinität, denn es fehlt das Band der Einheit, das Moment der Gleichheit, durch das diese Hypostasen und in dem sie der Eine Gott sind; ja sie negiren eine Einheit des Wesens aufs schärfste und erklären, daß die drei an Wesen und Herrlichkeit unendlich ungleich, schlechthin verschieden, daß nur der Vater allein wahrhaft Gott, daß er mit Ausschluß jedes andern — denn wer käme dem Unaussprechlichen auch nur nahe? — der Eine Gott sei. Eine noch speciellere Ausführung zu geben ist nicht dieses Ortes; dagegen muß ein Punkt noch berührt werden, der den Zusammenhang der Theologie des Arius mit seiner Christologie betrifft, und ganz auffallende Widersprüche, die in seiner Lehre vorkommen, zu lösen oder doch zu erklären geeignet sein dürfte. Nach Arius eigenem [1]) Ausdruck ist der Sohn unveränderlich und veränderlich; ebenso nennt er ihn die Spitze der Schöpfung, (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον, ἀλλ' οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων [2]); dann aber auch wieder eines aus der Reihe der Geschöpfe (τῶν δὲ γενητῶν καὶ κτισμάτων ἴδιος καὶ εἷς αὐτῶν τυγχάνει [3]); ferner ist er ihm Gott (im weitern Sinne) vor aller Zeit vermöge seiner unmittelbaren Abkunft aus Gott und seiner Stellung als πρωτότοκος πάσης κτίσεως [4]), dann wird er es erst durch seine eigene Gerechtigkeit und Tugend und die Gnade Gottes [5]).

---

1) Was Alexander in seiner epist. encycl. n. 2 bei Athanasius Tom. I. p. 398), wie in seinem ausführlichern Briefe (bei Theodoret h. e. I, 4. n .2. Galland. Bibl. Tom. IV. p. 443. A) angibt, der Sohn sei seiner Natur nach veränderlich, der Tugend und des Lasters fähig, das sagt Arius in seiner Thalia ausdrücklich selbst (Athanas. c. Arian. Or. I. c. 5. u. c. 9); daher seine Darstellung auch in diesem Punkte als völlig treu erscheint.

2) In dem Schreiben an Alexander (Athanas. de synod. c. 16).

3) In der Thalia (Athanas. c. Ar. Or. I. c. 6). Vgl. c. 5, wonach die Arianer behaupten, Christus sei eben auch eine von den vielen geschaffenen Kräften, und damit Orat. II. c. 37.

4) In dem Briefe an Eusebius, womit der an Alexander zu vergleichen.

5) Athanas. c. Arian. Or. I. c. 5 (aus der Thalia); vgl. c. 43. 46. 47. Orat. III. c. 17. und de incarnat. c. Ar. c. 1.

Diese Gegensätze scheinen darauf hinzuweisen, daß nach Arius der Sohn Gottes durch die Incarnation, d. h. durch die Annahme einer menschlichen Leiblichkeit (denn die Stelle der vernünftigen Seele nimmt er selber ein [1]) in die Mitte der Geschöpfe herabgetreten und hiedurch ein moralisches Wesen geworden — während er früher nur ein so zu sagen metaphysisches war — das nun auf seine Freiheit gestellt, seinen Lauf nach der Gottähnlichkeit dem Ziel aller freien Vernunftwesen, durch sittliche Kraft und Selbstbestimmung, angetreten, und so unwandelbar nach diesem Ziele vorgeschritten, daß er vor allen, wie er ja auch alle übertraf, von Gott erhöhet worden [2]). Arius konnte demnach den Sohn Gottes unveränderlich nennen nach seinem vorzeitlichen Sein, wo er einzig in seiner Art als das vollkommene Geschöpf Gottes dasteht, und veränderlich nach seinem zeitlichen Sein, inwiefern er als Geschöpf (was er als Gott nicht konnte) in die Welt eingegangen und Mensch geworden ist. Als dieser Mensch gewordene Sohn und Logos d. h. als Christus verhält er sich nach Arius nun auch geistig und sittlich veränderlich, indem er nicht wie Gott von Natur (wesentlich) weise und gut ist, sondern durch den Gebrauch seines geistigen und sittlichen Vermögens (der Freiheit) es werden sollte und geworden ist. Von seiner moralischen Natur ist es ohne Zweifel zu verstehen, wenn die Arianer vom Logos sagten [3]): „wie wir alle, so ist auch der Logos selbst seiner Natur nach veränderlich (und des Bösen fähig, weil nicht wie Gott von Natur gut), durch seine eigene Freiheit aber bleibt er gut, so lange er will." Weil aber der Gedanke, daß auch der Sohn Gottes und unser Erlöser sollte der Sünde fähig sein und

1) S. Möhler, Athanas. I. 198.

2) Mehreres Hiehergehörige hat Möhler a. a. O. S. 210 ff. zusammengestellt, ohne dabei von dem oben ausgesprochenen Gesichtspunkte auszugehen. Er glaubt, es lägen eben Widersprüche in dem System der Arianer vor (vgl. S. 211), was auch wir entfernt nicht läugnen; nur ist nicht alles, was auf den ersten Blick so scheint, wirklich auch ein solcher.

3) Athanas. c. Ar. Or. I. c. 5.

wenn er davon frei blieb, nur durch sein allezeit veränderliches Wollen, also gewissermaßen zufällig, es blieb, in hohem Grade anstößig war, so bediente sich Arius einer Wendung, die den Anstoß zu beseitigen schien, ohne daß dem Princip etwas vergeben wurde. Indem er nämlich das zeitliche Wollen und Thun des Erlösers unter den Gesichtspunkt des ewigen göttlichen Vorherwissens brachte, so erschien es als ein unveränderlich und unwandelbar gutes, und so gleichsam gegen die Möglichkeit eines Defects gesichert und er selbst würdig in die Stellung des Sohnes Gottes allen andern Geschöpfen vorangesetzt zu werden. „Weil Gott, sagt Arius (ibid.), vorhersah, daß er gut sein und bleiben werde, deßhalb hat er ihm diese Herrlichkeit (des Sohnes Gottes) voraus ertheilt, die er hernach als Mensch durch seine Tugend selbst erlangte (verdiente), so daß er ihn also auf Grund seiner eigenen Werke, die er vorhersah, als solchen (d. h. als Sohn Gottes) hat geboren werden lassen." Die Herrlichkeit, womit Gott ihn vor allen andern logischen Wesen ausgerüstet, indem er ihn zur ἀρχὴ τῶν γενητῶν (πλήρης θεός) und zu seinem Sohne machte, ist somit eine Gnadengabe [1]). Daher sagt Arius ausdrücklich in seiner Thalia (b. Athanasius a. a. O.): „weil er des göttlichen Logos (in diesem höchsten Maaße, jedoch nur auf geschöpfliche Weise) theilhaftig geworden, so werde er selbst auch Logos und Sohn κατὰ χάριν genannt." Ferner: „der Logos ist nicht wahrer Gott, sondern er heißt so μετοχῇ χάριτος, ὥσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες" [2]). Und weiterhin (c. 9): οὐκ ἔστιν ἀληθινὸς θεὸς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μετοχῇ καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη. So bieten sich Theologie und Christologie im Arianismus die Hand und beleuchten sich gegenseitig; erst in der Christologie, deren außer- und unchristlicher Gehalt in die Augen springt, wird es vollends evident, daß seine Theologie nicht besser geartet ist [3]).

1) Vgl. Athanas. de synod. c. 15.

2) Athanas. c. Ar. Or. I. c. 6.

3) Treffliche Bemerkungen über das Unchristliche und Unkirchliche der Lehre des Arius bei Möhler, Athanasius I. 214 ff. Das Glaubens-

§. 23.

Der Semiarianismus.

Wenn der strenge Arianismus und vor allem die Lehre des Arius selbst an der Geschöpflichkeit des Sohnes streng festhält und ihm nur uneigentlich und beziehungsweise als dem begabtesten und ersten von allen Geschöpfen den Namen Gott beilegt, so verläßt der Semiarianismus diesen festen Begriff und sucht dem Sohne geradezu und im eigentlichen Sinne das göttliche Prädicat zu vindiciren, ohne aber zu der absoluten Consubstantialität oder wesentlichen Identität desselben mit dem Vater, d. h. zu dem nicänischen Begriffe sich zu bekennen, den er im Gegentheil aus verschiedenen Gründen zurückweist. Kurz, der Semiarianismus läugnet die Heteruſie des Sohnes und bekennt seine Homoiuſie mit dem Vater, d. h. er nimmt eine Gleichartigkeit seines Wesens mit dem göttlichen an, setzt dasselbe aber um eine Stufe herab, und lehrt somit die wesentliche Subordination, eine Wesensinferiorität des Sohnes im Vergleich mit dem Vater, der der allein wahre Gott, das schlechthin absolute Wesen ist. Mit diesem System war ein äußerst dehnbares Princip auf die Bahn gebracht, das den Kampf langwierig, die Entscheidung schwierig machte. In seiner mildesten Ausführung kam es dem nicänischen Bekenntnisse un-

bekenntniß, das Arius 330 auf Constantins Verlangen ablegte, lautete in seinem entscheidenden Artikel auf den Herrn Jesum Christum: *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν ἐξ αὐτοῦ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων γεγεννημένον θεὸν λόγον δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο* (Hahn, Biblioth. der Symbole S. 192 f.). Es ist offenbar antiarianisch und enthält den Glauben an die wahrhafte Gottheit Christi nach der Ausdrucks- und Vorstellungsweise der vornicänischen Väter. Nach dem Nicänum und im Gegensatze zu der Schärfe und Bestimmtheit desselben aufgestellt, ist es aber jedenfalls als akatholisch zu bezeichnen und den vielen semiarianischen Bekenntnissen beizuzählen. Arius lehrte nicht, daß Christus der *θεὸς λόγος* sei, sondern nur, daß man ihn in einem gewissen Sinne *θεός* und *λόγος* heißen könne.

endlich nahe, dessen Schlagwörter es zwar vermied, aber ausdrücklich nur um sich nicht von der durch ihren Ursprung und ihr Alter geheiligten biblischen und patristischen Ausdrucksweise zu entfernen. So konnte es scheinen, daß ein erhebliches Streitobject nicht vorliege, daß man im Glauben völlig einig, nur in der Vorstellungs- und Ausdrucksweise verschiedener Ansicht sei [1]). In der That verhielt es sich aber anders.

Der nicänischen Bekenntnißformulirung widerstanden — mehr und weniger offen — alle Arianer, weil die beiden Hauptbestimmungen: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *ὁμοούσιος τῷ πατρί* ausdrücklich weder in der Schrift noch bei den Vätern vorkämen [2]); in Wahrheit aber die meisten deßhalb, weil der Gedanke der völligen Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater ihnen fremd und unerträglich schien. Die Ueberzeugung der Unannehmbarkeit dieses Gedankens konnte sich aber auf doppelte Weise ergeben. Einmal stellte sie sich bei allen denen ganz unmittelbar ein, deren Glaubensbewußtsein entschieden subordinatianisch gestimmt war. Ebensowohl konnte sie vorherrschend ein Ergebniß der Reflexion sein, und war es sicherlich bei allen denen, die, wie z. B. Eusebius, die Frage zugleich philosophisch auffaßten und das Verhältniß des Vaters zum Sohne in unmittelbare Verbindung mit dem Verhältniß Gottes zur Welt zu bringen gewohnt waren, wenn sie dieses Verhältniß dualistisch auffaßten, wie der eben genannte Bischof von Cäsarea. Die Beschuldigung der nicänischen Lehre als sabellianisirend, oder als mit den geläuterten Begriffen von dem rein geistigen Wesen Gottes in Widerspruch tretend [3]), die von

1) In welchem Sinne bekanntlich der Kaiser Constantin anfänglich die Streitfrage auffaßte, woraus man wohl schließen darf, daß schon damals die semiarianische Meinung vertreten und dem Kaiser als die arianische an die Hand gegeben war. Vgl. Socrat. h. e. I, 7. Sozom. I, 16. Euseb. vit. Const. II, 64 seqq.

2) Athanas. de decret. synod. nic. c. 21.

3) *Ἐπεὶ γὰρ ἔφασαν ὁμοούσιον εἶναι, ὃ ἔκ τινός ἐστιν ἢ κατὰ μερισμὸν, ἢ κατὰ ῥεῦσιν, ἢ κατὰ προβολήν· κατὰ προβολὴν μὲν ὡς ἐκ ῥιζῶν βλάστημα·*

den Arianern am häufigsten vorgebracht wurden, hat man nicht als Quellen ihres Widerspruchs gegen das nicänische Dogma, sondern mehr als Vertheidigungs- und Beschönigungsmittel der eigenen Lehre zu betrachten.

Was zunächst die von den arianischen oder arianisirenden Widersachern des nicänischen ὅρος τῆς πίστεως aufgestellten Glaubensbekenntnisse betrifft, deren dieselben innerhalb 14 Jahren nicht weniger als 19 publicirten, so fällt es schwer, aus ihnen etwas ganz Sicheres und Bestimmtes über den eigentlichen Glaubensinhalt ihrer Urheber zu entnehmen. Manche dieser Bekenntnisse scheinen mehr bestimmt den Glauben der Bischöfe, von denen sie ausgingen, zu verbergen als zu offenbaren, damit die sich bekämpfenden Parteien, deren äußerliches Zusammengehen sie ermöglichen sollten, dieselben zu acceptiren und eine jede nach ihrer eigenen Ansicht sie auszulegen vermöchten. Als akatholisch, weil antinicänisch, charakterisiren sie sich sämmtlich (während sie unter sich wieder bedeutend differiren) durch die geflissentliche Vermeidung der nicänischen Ausdrücke, welche offenbar in einer Verschiedenheit entweder des Glaubensbewußtseins, oder der philosophischen Ansicht ihren Grund hat. Die zu Antiochien 341 gehaltene Synode der Eusebianischen Bischöfe (der um Eusebius von Nicomedien sich schaarenden Gesinnungsgenossen) nahm allein vier verschiedene Formeln an [1]). Die erste lautet sehr unbestimmt; die zweite [2]) erkennt in Christo τὴν τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαραλλακτον εἰκόνα [3]); sie lehrt, daß der Hypostase nach drei (τρία), der

κατὰ δὲ ῥεῦσιν ὡς οἱ πατρικοὶ παῖδες· κατὰ μερισμὸν δὲ ὡς βώλου χρυσίδες δύο ἢ τρεῖς· κατ' οὐδὲν δὲ τούτων ἐστιν ὁ υἱός· διὰ τοῦτο οὐ συγκατατίθεσθαι τῇ πίστει ἔλεγον. Socrat. h. e. I, 8. Vgl. Athanas. de synod. c. 51.

1) Alle vier bei Athanasius de synod. c. 22—25. Hahn, Bibliothek der Symbole. S. 148 ff.

2) Das Bekenntniß des Lucianus, das die Synode sich aneignete. Sozomen. h. e. III, 5. VI, 12.

3) Nach Hilarius; die Texte bei Athanasius und Socrates weichen etwas

Uebereinstimmung nach (τῇ συμφωνίᾳ) aber Eines (ἓν) sei, und verwirft die Lehren, daß 1) eine Zeit (kurz oder lang) dem Sein oder der Zeugung des Sohnes vorausgegangen; 2) der Sohn ein Geschöpf wie eines der Geschöpfe (κτίσμα ὡς ἓν τῶν κτισμάτων) sei. Die dritte Formel [1]) lautet wieder unbestimmter auf den „eingebornen Sohn, Gott Logos, Kraft und Weisheit, durch welchen alles gemacht worden; gezeugt aus dem Vater vor aller Zeit, θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου, καὶ ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει." Am Schluß verwirft sie gleichfalls unbestimmt die Lehre des Marcellus von Ancyra, des Sabellius und des Paul von Samosata. Die vierte Formel lautet wie die dritte mit der einzigen Variante: θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός. An diese letztern Formeln schließt sich die ἔκθεσις μακρόστιχος der Eusebianer vom Jahr 344 in ihrem positiven Inhalte (n. 1) unmittelbar an [2]). Sie anathematisirt in ihrem zweiten Theil (n. 2) diejenigen, welche lehren: der Sohn sei ἐξ οὐκ ὄντων ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως καὶ μὴ ἐκ τοῦ θεοῦ; und es sei eine Zeit gewesen, da der Sohn nicht war. Zuletzt wird dann, nachdem der ebionitische und sabellianische Monarchianismus, sowie die Lehre: τρεῖς εἶναι θεούς verworfen ist, auch die Lehre anathematisirt: ἀγέννητον υἱὸν (εἶναι), ἢ ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, d. h. die athanasianische Lehre (vgl. n. 8). Hierauf folgen (n. 3—9) Auseinandersetzungen über diese Anathematismen, und zuletzt (n. 10) die Zusammenfassung der Trinität unter der absoluten Alleinherrschaft des Vaters im streng subordinatianischen Sinne [3]). Den positiven Theil der

von einander und der Uebersetzung des Hilarius ab. Athanasius schiebt von nach οὐσίας das Wort βουλῆς ein, Socrates setzt dasselbe hinter δυνάμεως, Hilarius hat es gar nicht gelesen. S. Hahn a. a. O. S. 101 f.

1) Von Theophronius, B. v. Tyana, aufgestellt.

2) Bei Athanas. l. c. c. 26.

3) Die für die Auffassung der Eusebianer besonders charakteristische Stelle lautet in der lat. Uebersetzung: Credentes igitur in undique perfectam et sanctissimam trinitatem, i. e. in Patrem et in Filium et in Spi-

Form. μακρόστιχος gibt auch die (etwas frühere) Synode zu Philippopolis [1]). Die erste Sirmische Formel (351) wiederholt die vierte antiochenische und richtet sich in ihren Anathematismen hauptsächlich gegen Photin [2]). Die zweite Sirmische (357 [3]) nähert sich entschieden dem streng arianischen Geiste. Sie mißbilligt jede Anwendung des Begriffs der Usie, sowohl die Homousie als die Homoiusie, als transcendent und nicht schriftgemäß; sagt ferner, unzweifelhaft sei der Vater honore, dignitate, claritate, majestate et ipso nomine Patris größer als der Sohn, und der Sohn ihm unterworfen cum omnibus his quae ipsi Pater subjecit, nennt übrigens doch den Sohn deum ex deo, lumen ex lumine, aber in einer Wendung, die den Mangel des mit diesen Worten von den Katholiken verbundenen Glaubens nur wenig verhüllt. Daher fand sie auch die Billigung des Eudoxius, eines Schülers und Freundes des Aetius, in so hohem Grade, daß er ihren Verfassern besondern Dank abstattete. Die Synode von Ancyra 358, an deren Spitze der Bischof Basilius daselbst stand, verwirft die Anomöer, d. h. diejenigen, die da sagen, der Sohn sei dem Vater unähnlich (ἀνόμοιος), womit zum erstenmale eine förmliche Scheidung der mildern Arianer (Semiarianer)

ritum Sanctum: cum Deum Patrem, Deum item Filium dicimus, non hos, duos Deos, sed unam confitemur divinitatis dignitatem (ἀξίωμα), et unam absolutam regni concordiam (τῆς βασιλείας συμφωνίαν); ita ut *solus Pater* omnibus omnino, et ipsi quoque Filio dominetur: Filius vero Patri subjiciatur, et illo excepto omnibus post illum dominetur quae ab ipso (per ipsum) facta sunt: et Spiritus S. gratiam, Patris voluntate, sanctis affatim largiatur. Sic enim ejus quae in Christo est Monarchiae rationem constare, sacra nobis eloquia tradiderunt.

1) Das Bekenntniß findet sich nur lateinisch vor bei Hilarius (de synod. c. 34). Vgl. Sozom. h. e. III, 11. Hahn S. 158.

2) Athanas. de synod. c. 27. Hilar. de synod. c. 37. Socrat. h. e. II, 29. Sozom. IV, 6. Nicephor. IX, 31.

3) Das lat. Original bei Hilarius (l. c. c. 11), gr. bei Athanasius (l. c. c. 28), Socrates (h. e. II, 30).

4) Sozom. h. e. IV, 13. Möhler, Athanasius S. 207 f.

von den strengern ausgesprochen ist. Andrerseits verwirft sie auch diejenigen, welche die Homousie oder Tautusie des Sohnes lehren [1]). Indem sie sich dann ihrerseits zu dem Glauben bekennt, daß der Sohn durchweg, auch der Substanz nach, dem Vater ähnlich sei (ὁμοιούσιος [2]), tritt sie gleichsam in die Mitte zwischen die strengen Arianer und die Nicäner. Dem wesentlichen Inhalte ihres Glaubensbewußtseins nach stehen sie mit den Eusebianern auf der gleichen Linie; wie sie sich denn auch auf deren Bekenntnißformeln von Antiochien und Philippopolis berufen und nur eine nähere Erklärung derselben zu geben meinen [3]). Die dritte Formel von Sirmium (359) tritt zu Gunsten der strengen Arianer [4]) von der Bestimmtheit des Bekenntnisses von Ancyra etwas zurück, gibt das ὁμοιούσιος auf und sagt dafür zuerst einfach: ὅμοιος (υἱός) τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρί; am Schlusse aber bestimmter: ὅμοιον λέγομεν τὸν υἱὸν τῷ πατρὶ κατὰ πάντα, wobei sie ausdrücklich den von den Vätern „einfältigerweise" gebrauchten Ausdruck „Wesen" als schriftwidrig, für das Volk unverständlich und anstößig verwirft [5]). Eine noch laxere, dem strengen Arianismus zu Gunsten aufgestellte Formel ist die von Nice in Thracien (359); die Repetition der vorigen mit Auslassung des κατὰ πάντα am Schlusse [6]). Den Ausdruck der unbestimmten Aehnlichkeit nimmt auch die Formel der Synode zu Seleucia (359) auf, indem sie die Bestimmungen ὁμοούσιος und ὁμοιούσιος gleichmäßig verwirft (ἐκβάλλομεν), ἀνόμοιος aber anathematisirt [7]). Die Formel der Synode von

1) Epiphan. haer. 73. n. 10 u. 11.

2) Epiphan. l. c. n. 2 ff.

3) Hilar. de synod. n. 12—16.

4) Möhler, Athanas. S. 210.

5) Τὸ δὲ ὄνομα τῆς οὐσίας διὰ τὸ ἁπλούστερον ὑπὸ τῶν πατέρων τεθεῖσθαι, ἀγνοούμενον δὲ ὑπὸ τῶν λαῶν σκάνδαλον φέρειν κ. τ. λ. Athanas. de synod. c. 8. Socrat. h. e. II, 37.

6) Nur bei Theodoret (h. e. II, 21).

7) Athanas. de synod. c. 29. Epiphan. haer. 73. c. 25. Socrat. II, 40.

Konstantinopel (360) ist mit der von Nice identisch, und schiebt nur am geeigneten Orte den Beisatz ein: *καὶ οὐδὲ ὠφελεῖ ὑπόστασις περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ὀνομάζεσθαι. Ὅμοιον δὲ λέγομεν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν κ.*, wie in jener Formel. Obwohl nun dieses Prädicat der Aehnlichkeit überhaupt auch vom Standpunkte des strengsten Arianismus aus zulässig war, denn auch der Mensch ist Gott ähnlich [1]), und die Aehnlichkeit des Willens, d. h. die Conformität der Handlung mit dem väterlichen Willen, wurde ohnehin niemals von ihm bestritten [2]), so hatten doch die vorstehenden Glaubensbekenntnisse, auch die schwächsten, zugleich die Bestimmungen aufgestellt: *μόνον ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, θεὸν λόγον* u. s. w., welche dem strengen Arianismus widerwärtig waren, und die er nur so lange ertrug, als er durch politische Gründe ihnen zu widersprechen und seine wahre Meinung unumwunden auszudrücken sich gehindert sah [3]). Athanasius erzählt denn auch, daß dieselbe Partei, die das zuletzt erwähnte Symbolum durchgesetzt, es im Jahr darauf (361) zu Antiochien selbst verlassen und nun ausgesprochen habe: *παντελῶς ἀνόμοιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῷ πατρί*, und: *κατ' οὐδένα τρόπον ὅμοιός ἐστιν ὁ υἱὸς τῷ πατρί* [4]).

Die strengen Arianer haben von daher den Namen Ano-

1) Hilar. fragm. X. fol. 1352.

2) Socrat. h. e. II, 46. Philostorgius, übrigens bekanntlich Anhänger des Eunomius, will sogar behaupten, dieser habe niemals den Sohn als unähnlich, sondern stets als dem Vater ähnlich (nach der Schrift) bezeichnet und nur eine durchgängige oder Wesensähnlichkeit (*κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ πάντα*) bestritten. Philost. h. e. VI, 1. Dieß selbst zugegeben, folgt darum noch lange nicht, daß der Name Anomöer blos eine Erfindung des Parteigeistes der Gegner sei, wie Münscher (III, 401) meint.

3) Das *θεὸν ἐκ θεοῦ* konnte auch der strengste Arianer sich gefallen lassen; denn, sagten sie, „alles ist aus Gott". Den Namen *θεός* aber sowie die Bezeichnung *λόγος* gebrauchte bekanntlich Arius selbst, jedoch nicht im stricten und eigentlichen Sinne. Socrat. II, 45.

4) Athanas. de synod. c. 31. Socrat. h. e. II, 45.

möer, sonst auch *Ἐξουκόντιοι* genannt, erhalten. Ihre Meinung ist die des Arius: der Sohn ist ein pures Geschöpf des göttlichen Willens und somit auch nicht von Ewigkeit her wie Gott selbst da, sondern geworden [1]).

Ihnen stehen die eigentlichen Semianer entgegen, die dem Sohne eine durchgängige Aehnlichkeit mit dem Vater, also auch der Substanz nach, zuschrieben. Eine dritte Partei schwankte zwischen diesen beiden; sie anerkannte nur überhaupt eine Aehnlichkeit, nicht die bestimmte Substanzähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater, verwarf also das *ὁμοούσιος* und das *ὁμοιούσιος*, aber auch das *ἀνόμοιος* [2]). Doch dürften hinter dieser Formel meistens die strengen Arianer stecken; wenigstens ist es gewiß (wie wir eben gesehen), daß sie sich zu ihr bekannt haben und bekennen konnten.

Was nun die eigentlichen Semianer betrifft, um deren Lehrdarstellung es uns allein zu thun ist, so sind darunter nicht allein die mit Basilius von Ancyra auf der dortigen Synode zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntniß übereingekommenen Bischöfe, d. h. die Homoiusianer, sondern auch die auf den antiochenischen Synoden versammelten Eusebianer zu verstehen, die es vermieden, den Begriff der Substanz zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sohn und Vater in Anwendung zu

1) Aetius, Eunomius und Acacius, die Chorführer der Partei. Die beiden erstern, besonders Eunomius, begründeten den arianischen Lehrbegriff auf eigenthümliche Art, indem sie namentlich als Haupthebel gegen die Orthodoxie unsre Erkenntniß Gottes als eine absolut adäquate im Widerspruch mit dem Worte des Meisters und dem Geist seiner Lehre behaupteten, s. 1. Abthlg. S. 373. Anm. Vgl. Münscher (III, 281. 401 ff.). Eine Schrift des Aetius theilt Epiphanius (haer. 76. n. 10. p. 924 seqq.) mit. Des Eunomius *ἀπολογητικὸς* und *ἔκθεσις τῆς πίστεως* in Fabric. bibl. gr. VIII. p. 253; die erstere auch in der Benedict. Ausgabe der Werke des Basilius Tom. I. p. 618 seqq.

2) Epiphanius (haeres. 73. n. 22. 23) beschreibt die drei Classen der Arianer. Die Dreigliederung geht aber auch aus Athanasius, Hilarius, Socrates, Sozomenus u. A. hervor. Vgl. Petav. de trin. I, 10, und Nicetas Choniat. thesaur. V, 12.

bringen, die aber doch im Wesentlichen mit jenen übereinstimmten und sich namentlich auch zu dem in der Lucianischen Formel (2. antioch.) enthaltenen Ausdruck der „unmangelhaften Ebenbildlichkeit“ [1]) des Sohnes bezüglich der Gottheit, der Natur (*οὐσία*) und Kraft und Herrlichkeit des Vaters bekannten, wie hinwiederum die Bischöfe der Synode von Ancyra sich auf die Bekenntnisse der Eusebianer beriefen. Eine bestimmte und klare Anschauung des Eigenthümlichen der semiarianischen Lehre ist aus den Bekenntnißformeln nicht zu gewinnen; sie sind dazu viel zu allgemein gehalten. Blos auf sie den Blick gerichtet, erscheint die Differenz mit dem Nicänismus fast nur formell; weßhalb auch die Väter, namentlich der hl. Athanasius, die Semiarianer gewöhnlich äußerst mild beurtheilen. Athanasius sagt: „Sie dagegen (die nicht wie die eigentlichen Arianer den ganzen Inhalt des nicänischen Bekenntnisses verwerfen), die das in Nicäa Geschriebene vollständig annehmen und nur hinsichtlich des *ὁμοούσιος* Bedenken tragen (*ἀμφιβάλλοντες*), dürfen wir nicht wie Gegner (*ἐχθρούς*) betrachten: mit ihnen streiten wir als mit Brüdern, die mit uns denselben Gedanken haben und nur in Betreff des Ausdrucks abweichen [2]). Denn wenn sie bekennen, daß der Sohn aus dem Wesen des Vaters und nicht aus einer andern Hypostase sei, nicht ein Geschöpf oder Werk (*κτίσμα, ποίημα*), sondern ein ächtes und natürliches *γέννημα*, und daß er von Ewigkeit her (*ἀϊδίως*) mit dem Vater sei als Logos und Sophia, so sind sie nahe daran, auch den

1) Ein Ausdruck, der übrigens nicht so unzweideutig ist, daß ihn nicht selbst ein Arianer gebrauchen könnte, wie denn nach Philostorgius (h. e. II, 15. IV, 4) Asterius gelehrt haben soll: *ἀπαράλλακτον εἰκόνα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας εἶναι τὸν υἱόν.* Basilius dagegen (ep. 9. n. 3) findet denselben (ob *εἰκόνα* oder *ὅμοιον* steht, macht wohl keinen Unterschied) völlig genügend.

2) *Τὴν αὐτὴν μὲν ἡμῖν διάνοιαν ἔχοντας, περὶ δὲ τὸ ὄνομα μόνον διστάζοντας.* Hilarius (de synod. n. 72 u. 73) sucht gleichfalls zu beweisen, daß *ὁμοιούσιος* (similis essentiae) und *ὁμοούσιος* (unius sive aequalis essentiae) auf ein und dasselbe hinauslaufen.

Ausdruck *ὁμοούσιος* anzunehmen. Von solcher Art ist Basilius von Ancyra, welcher über den Glauben schrieb. Denn „„ähnlich nach dem Wesen““ (*ὁμοιούσιος*) drückt noch nicht ganz dasselbe aus, was „„aus dem Wesen““ (*ὁμοούσιος*), durch welches Wort wie sie selber sagen, die volle Ebenbürtigkeit des Sohnes mit dem Vater bezeichnet wird [1]). Denn Zinn ist dem Silber ähnlich, und doch ist es nicht aus Silber. Da sie aber beides, sowohl *ἐκ τῆς οὐσίας* als *ὁμοιούσιος*, vom Sohne gebraucht haben, was anders drücken sie damit aus, als daß er *ὁμοούσιος* sei“ [2])? Ob aber Basilius von Ancyra den Ausdruck wirklich gebraucht, der Sohn sei aus dem Wesen des Vaters? Schwerlich; die Annahme des Athanasius scheint auf einer Schlußfolgerung aus andern Ausdrücken und Begriffen, wie *θεὸς ἐκ θεοῦ, υἱὸς θεοῦ, γέννημα* u. dgl. zu beruhen. Athanasius fühlte dabei nur zu wohl, und läßt es auch durchblicken, daß die Differenz einen tiefern Grund habe, und weder ein bloßer Wortstreit noch ein Mißverständniß sei. „Es sei nicht zweifelhaft, sagt er (c. 53), daß *ὅμοιος* nicht von Wesen, sondern von

1) *Τὸ μὲν γὰρ ὅμοιον μόνον λέγειν κατ᾽ οὐσίαν, οὐ πάντως σημαίνει καὶ τὸ ἐκ τῆς οὐσίας, ἐξ οὗ μᾶλλον, ὡς καὶ αὐτοὶ εἰρήκασι, σημαίνεται τὸ γνήσιον τοῦ υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα.*

2) Athanas. de synod. c. 41. Athanasius verfolgt den Gegenstand c. 42 noch weiter und argumentirt aus den Ausdrücken: *γνήσιος υἱός, ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου, τὸ ἐκ πηγῆς γέννημα*, deren sich die Semiarianer bedienten, daß sie dem *ὁμοούσιος* nicht ferne standen, den Gedanken jedenfalls theilten. Basilius behandelt (Ep. 9. n. 3) im Hinblick zunächst auf Dionysius von Alexandrien dieselbe Frage. „Wenn ich“, bemerkt er, „meine Meinung sagen soll, so nehme ich das *ὅμοιον κατ᾽ οὐσίαν*, aber nur mit der nähern Bestimmung *ἀπαραλλάκτως* an als im Wesentlichen gleichbedeutend mit *ὁμοούσιος*. Wird aber jener Beisatz gestrichen, was in Konstantinopel geschah (s. ob. S. 369 f.), so ist der Ausdruck mir verdächtig als ein solcher, der die Herrlichkeit des Eingebornen schmälert.“ Ep. 8. n. 3 spricht sich Basilius gegen das *ὅμοιος* wie gegen *ἀνόμοιος* gleichmäßig, aber aus einem ganz andern Grunde aus. Beide Ausdrücke bezeichnen Eigenschaften; Gott sei aber eigenschaftslos, d. h. was er ist, sei er ganz. Daher müsse man von dem Sohne die Identität des Wesens (*ταυτότητα*), d. h. die Homousie, aussagen, wenn man ihn als Gott prädiciren wolle.

Eigenschaften und Beschaffenheiten gebraucht werde; bei Wesen greife der Begriff ταυτότης (Identität), nicht ὁμοιότης Platz. Wenn z. B. von einem Menschen gesagt wird, er sei einem andern (diesem oder jenem) ähnlich, so beziehe sich das auf die äußere Gestalt und den Charakter, nicht auf das Wesen; denn dem Wesen nach seien sie gleich (ὁμοφυεῖς). Umgekehrt sage man nicht, der Mensch sei dem Hunde unähnlich, sondern wesentlich von ihm verschieden (ἑτεροφυής). Was also gleicher Natur ist, das ist auch gleichen Wesens (τὸ μὲν ὁμοφυὲς καὶ ὁμοούσιον), und was ungleicher Natur, auch ungleichen Wesens (ἑτερούσιον). Wer also ähnlich nach dem Wesen sagt, der findet die Aehnlichkeit in der Theilhaftigkeit (μετουσία, participatio); denn das Aehnliche ist eine Eigenschaft, ein Accidens der Substanz; wie dies bei den Geschöpfen wirklich zutreffe: ταῦτα γὰρ ἐκ μετοχῆς ὁμοιοῦται τῷ θεῷ" [1]). Wenn nun auch das semiarianische Bekenntniß sehr weit davon entfernt ist, die Geschöpflichkeit Christi zu behaupten, da im Gegentheil eben Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea, die Häupter der Partei, den Anomöern auf's entschiedenste entgegentraten; so steht dasselbe doch nicht ganz auf dem Boden des nicänisch-athanasianischen, und Athanasius, der das Wesen der Differenz vollkommen durchschaute, wollte diesen Bischöfen zeigen, daß die Consequenz sie zu dem Arianismus forttreibe, wenn sie auf einem principiellen Widerspruch gegen das ὁμοούσιον beharrten.

Diese Semiarianer waren von Haus aus Subordinatianer. Der Sohn ist ihnen wahrhaft ein göttliches Wesen, aber eben so gewiß geringer als der Vater, nicht αὐτός mit ihm oder ὁμοούσιος, auch deßhalb nicht, weil er sonst von ihm gar nicht verschieden wäre. Daher sie den Photin (der ihnen nur die nothwendige Consequenz aus dem ὁμοούσιος gezogen zu haben schien, wenn er die Wesenseinheit monarchianisch auslegte) eben so entschieden verwarfen als den Eunomius. Die

1) Athanas. de synod. c. 53.

göttliche Monas ist der Vater allein; der Sohn, aus ihm auf unbegreifliche Weise gezeugt, steht gänzlich unter und so zu sagen auch außer ihm. Das sind nach ihrer Ueberzeugung die Grundpfeiler des christlichen Monotheismus. Umgekehrt war es die Ueberzeugung des Athanasius und aller nicänischen Väter: 1) daß der Sohn aufhören müßte ein göttliches Wesen zu sein, wenn zwischen seinem und dem Wesen des Vaters irgend welcher Unterschied bestände (daher sie die absolute Identität des Wesens so beharrlich und unnachsichtig selbst behaupteten und von allen anerkannt wissen wollten); 2) daß Gott aufhörte, Einer zu sein, wenn zwei göttliche Wesen beständen, wenn der Sohn wesentlich außer und verschieden von dem Vater wäre, daß dagegen die blos persönliche Verschiedenheit die Einheit Gottes nicht gefährde, weil hier eine wirkliche Unterordnung stattfinde, so daß nur ein Princip und der Vater der letzte Grund selbst des Sohnes und Geistes sei. Aber von welcher Art ist nun diese Differenz? Ist sie eine blos formelle? oder eine materielle, die den Glaubensinhalt und damit die Wahrheit selbst berührt? Die Frage ist schwer zu entscheiden. Aufrichtig und mit innerer Wärme bekannten die Bischöfe der Synode von Ancyra die Gottheit Christi in eigener Hypostase: das beweisen ihre Anathematismen gegen die Anomöer und gegen den Photin. Sie bekannten aber den Sohn als wesensähnlich (nicht gleich) mit dem Vater, indem sie dabei — abgesehen davon, daß sie in den Quellen des Glaubens nichts anderes fanden — der Ansicht waren, daß ein untergeordnetes Wesen doch als ein wahrhaft göttliches zu begreifen, und die Annahme eines solchen außer und neben dem höchsten Wesen, d. h. Gott dem Vater, mit dem christlichen Monotheismus wohl vereinbar sei. Ja nicht allein für zulässig, sondern für unumgänglich und schlechthin geboten hielten sie diese Auffassung des göttlichen Verhältnisses. Der überlieferte Glaube lehrte sie unbeschadet der Einheit Gottes in Christo ein göttliches Wesen zu bekennen. Diesen Glauben (an den Einen Gott und an die Gottheit Christi) und mit ihm die christliche Wahrheit meinten sie zu verlieren,

entweder in Ditheismus oder in Sabellianismus zu verkehren, wenn sie sich zu der Homousie oder Tautusie des Sohnes mit dem Vater bekannten. Deßhalb anathematisirten sie sogar diese Lehre, d. h. das ὁμοούσιον ἢ ταυτούσιον [1]), und beharrten auf dem Begriffe der Homoiusie, der zwar keine arianische Heterusie, aber eine Wesensinferiorität in sich schließt. So erscheint die Differenz in der That lediglich formell und der Standpunkt des Semiarianismus im Ganzen als derselbe mit dem der meisten vornicänischen Väter. Es fehlt ihm nicht am wahren Glaubensinhalt, sondern nur an der begrifflich consequenten Durchführung desselben. Andrerseits läßt sich aber eben so gut behaupten, daß sein Glaubensbewußtsein ein mangelhaftes sei, insofern er zu der vollkommenen, absoluten Gottheit Christi sich nicht bekennen will, von vornherein, noch ganz abgesehen von der Einheitsfrage. Nimmt man nun Zeit und Umstände mit in Rechnung, so wird man sagen müssen, daß eben so viele Gründe dafür sprechen, die Semiarianer sich in dem letztern und nicht in dem erstern, als dafür, die Vornicäner sich in dem erstern und nicht im letztern Falle zu denken. Nennen wir die vorarianischen Lehrer Seminicäner und die nacharianischen (Antinicäner) Semiarianer, so sind das Bezeichnungen, gegen die sich, absolut genommen, Erhebliches einwenden läßt, die aber das Verhältniß beider Lehrweisen zu einander und zu dem nicänischen ὅρος τῆς πίστεως der Wahrheit gemäß auszudrücken nicht ungeeignet erscheinen dürften.

Daß eine principielle und wesentliche Differenz zwischen dem semiarianischen und nicänischen Lehrbegriff stattfinde, ergibt sich mit vollkommener Sicherheit und Klarheit aus den allgemein gehaltenen Glaubensbekenntnissen nicht, sondern erst aus den nähern Ausführungen der Hauptrepräsentanten beider Lehrbegriffe. Was den Semiarianismus betrifft, so kommen vorzüglich die des Basilius von Ancyra und des Eusebius von Cäsarea in Betracht.

1) Epiphan. haer. 73. n. 11.

In der Ausführung, die die Väter von Ancyra über ihren Glauben in dem Synodalschreiben bei Epiphanius (haer. 73. n. 2 seqq.) niedergelegt haben, behaupten dieselben, daß der Sohn Gottes wahrhaft dieses und vom Vater in wahrhafter Zeugung hervorgebracht sei, und nicht wie die Geschöpfe nur uneigentlich von ihm gezeugt heiße [1]), daß er ähnlich dem Vater, und dem Wesen nach aus dem Vater (κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός) sei [2]), und zwar auf uns unbegreifliche Weise πρὸ πάσης ἐννοίας, καὶ πάντων λογισμῶν καὶ χρόνων, καὶ αἰώνων gezeugt [3]). Diese Väter rücken sonach den Sohn dem Vater unendlich nahe, und man sieht ein Zurückbleiben hinter der nicänischen Lehre nur darin, daß sie das ὁμοούσιος nicht anerkennen, vielmehr das ὁμοιούσιος dafür substituiren. Man gewahrt aber auch bald, daß sie das ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός geflissentlich vermeiden, und dafür wie in der kaum angeführten Stelle κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός setzten. Anderwärts sagen sie: ἐκ τοῦ πατρὸς ὁμοιότητος [4]). Was soll das bedeuten? „Gott, lehren diese Väter [5]), ist nicht allein Schöpfer der Geschöpfe, sondern auch Vater des Eingebornen, und hat nicht allein eine schöpferische Kraft (κτιστικὴν ἐνέργειαν), sondern auch eine eigenthümlich und einzig zeugende Kraft (ἰδίως καὶ μονογενῶς γεννητικήν)." Als Product der zusammenwirkenden Thätigkeit beider Kräfte ist der Sohn ein ähnliches, aber nicht gleiches oder identisches Wesen mit dem Vater; denn es findet eine wahrhafte Production eines ähnlichen und nicht eine Naturausgeburt desselben Wesens statt. Das scheint der Sinn der Väter zu Ancyra gewesen zu sein; denn sie verwerfen in ihrem vorletzten Anathematismus (n. 11. p. 858) die Lehre derer, welche behaupten, der Sohn sei durch die Macht (ἐξουσία) allein (i. e. die

1) Epiphan. haer. 73. n. 3. 5. 10.
2) L. c. n. 6.
3) L. c. n. 15. N. 11. p. 858 verwerfen sie ausdrücklich jedes Früherseins des Vaters, jedes Späterseins des Sohnes.
4) L. c. n. 15.
5) L. c. n. 5.

schöpferische Kraft) und nicht durch beides: ἐξουσίᾳ ὁμοῦ καὶ οὐσίᾳ πατρός, so daß er den Geschöpfen gleich und nicht wahrhaft ein rechter Sohn des Vaters wäre. Auch hat Marius Victorin sie so verstanden, wenn er sagt [1]: „Quod autem ὁμοιούσιον [2] dicunt, etsi confitentur, filium a patre habere substantiam, sed aliud quidem dicunt, dicentes, neque *generatione* filium, neque *faciendo* esse a Deo, sed compulsu duorum istorum, et generationis et faciendi, velut lapidis et ferri, atque inde emitti flammam. Ueber die eine Gottheit der drei Hypostasen sprechen sie sich nicht sehr bestimmt aus [3], doch dürfte der Sinn, in dem sie dieselbe behaupten, kein anderer als der schon oben angegebene sein: daß nämlich das absolute Wesen in absoluter Vollkommenheit und Vollständigkeit der Vater allein sei, der Sohn aber, obwohl ein wahrhaft göttliches Wesen, doch nicht auf gleicher Linie mit dem Vater, sondern eine Stufe tiefer stehe und mit dem Charakter wesentlicher Bedingtheit behaftet sei. Hier ist also die Einheitsfrage monarchianisch gelöst, ganz wie im ursprünglichen und strengen Arianismus selbst, mit dem der semiarianische Lehrbegriff auch darin formell zusammenfällt, daß er den Sohn gleichfalls als Mittelwesen betrachtet, daher er auch die Schwierigkeiten mit ihm theilt, welche der Begriff eines solchen Mittelwesens dem Denken bietet. Denn das macht keinen Unterschied, daß das Mittelwesen des Semiarianismus mehr göttlicher, das des Arianismus mehr geschöpflicher Art ist: es sind eben Mittelwesen, die Exponenten eines Dualismus, der der christlichen Anschauung wie dem speculativen Denken gleich sehr widersteht.

Diese Seite des Semiarianismus, was wir den philosophischen Geist desselben nennen können, wo er mit dem Philonismus so ziemlich zusammentrifft, stellt Eusebius von Cäsarea, der gelehrteste Repräsentant desselben, am klarsten und unumwundensten heraus [1]. Ausdrücklich schließt er sich an die Lehre der Platoniker von einer dreifachen Ursache (αἰτία) der Dinge an [2], wovon die letzte — der Urgrund von allem — der allein wahre Gott, die beiden andern Mittelursachen, nach Wesen und Kraft geringer als er, aber auch unter sich verschieden und so eine dreifache Abstufung in der höchsten Sphäre, gleichsam drei Grade der Gottheit zu unterscheiden sind [3]. Wie im Sinnenfälligen der unermeßliche, alles umfassende Himmel als das erste sich darstellt, und an ihm Sonne, Mond und Sterne durch Größe und Glanz sich hervorthun, so verhalte es sich auch im Gebiete der geistigen, unkörperlichen Substanzen. Die unaussprechliche, unendliche Kraft des Gottes aller Dinge steht alles umfassend über allem; den zweiten Platz nimmt die schöpferische und erleuchtende Kraft des göttlichen Wortes ein, weßhalb es auch wahres Licht und Sonne der Gerechtigkeit von den Hebräern genannt wird. Die dritte Substanz, dem Mond vergleichbar, ist der hl. Geist [4]. Jenes erhabenste Wesen, Gott, theile alles, was es in sich schließt, dem zuerst von ihm Erzeugten mit, indem dieser allein die ganze Fülle der Güter des Vaters in sich aufnehmen könne; theilweise aber gelangten dieselben mittelst des zweiten Princips an die Einzeldinge nach Maaßgabe ihrer Aufnahmsfähigkeit. Die vorzüglichsten von den väterlichen Gaben aber spendet der Sohn dem dritten Princip, das ihm am nächsten steht, dem hl. Geiste. Deßhalb haben alle die geistigen Wesen (angeli, principatus potestates etc.), geschaart unter dem Sohne und hl. Geiste, Dem der der Höchste ist, dem Schöpfer, Erhalter und Beseliger Lob und Preis darzubringen. Der Eingeborne des Vaters selber, der Erstgeborne und der (nächste) Grund aller Dinge

1) Adv. Arium lib. I. c. 45 (Galland. biblioth. tom. VIII. p. 168).
2) Wie Petavius richtig verbessert statt ὁμοούσιον.
3) L. c. n. 16. p. 863.

1) Ueber sein Verhältniß zur nicänischen Formel s. Möhler, Athanasius I. S. 235 ff.
2) Euseb. praep. ev. lib. 7 u. 11.
3) Praep. ev. VII, 15.
4) L. c. c. 16.

ermahnt uns, den Vater allein für den wahren Gott zu halten und ihn allein zu verehren [1]). Die bekannte Stelle Sprw. 8, 22: dominus creavit me *in initium* (ἀρχή) viarum suarum erklärt Eusebius wie alle Arianer: der Sohn sei geschaffen (!) zum Schöpfer (ἀρχή, Princip) der Dinge [2]). Er nennt den Sohn ächt philonisch ἕτερον und δεύτερον θεόν, den Vater aber κρείττονα θεὸν, πρώτην καὶ ἡγουμένην οὐσίαν [3]). Das alles lautet entschieden monarchianisch, i. e. subordinatianisch, jedoch immer noch so, daß wir einen wesentlich andern Sinn, als der mancher vornicänischer Lehrer, darin nicht zu erkennen vermögen. Allein schon der Zeitunterschied, noch mehr dies, daß eine solche Lehre sich nach Arius und im Gegensatz zu der nicänischen Formel, nachdem eine völlige Aufklärung über die verschiedenen Ausgangspunkte und Ziele erfolgt war, geltend macht, muß ihr eine ganz andere Bedeutung geben. Dazu kommt die entschieden dualistische Ansicht, auf welche sie sich gleich dem Arianismus ausdrücklich stellt. Eusebius beruft sich zwar auf die hl. Schrift namentlich des A. T. [4]). Nach der Lehre der alten Hebräer, der Patriarchen, Propheten und hl. Schriftsteller gebe es zwei Ursachen der Dinge und eben so viele Substanzen: die eine, anfangslos und ungezeugt (was ihm wie den Arianern identisch ist), ist die des höchsten Wesens; auf sie folgt das andere Princip, von keinem andern als dem Vater selber gezeugt, der Erstgeborne und Gehülfe des väterlichen Rathschlusses (der Weltschöpfung). Dieses Wesen nimmt die oberste (leitende) Stelle ein unter den hernach (durch es) geschaffenen Dingen; daher es Ebenbild und Kraft Gottes, Weisheit und Wort Gottes u. s. w. heißt [5]). Dasselbe wurde in der Folge zu den Patriarchen und Propheten gesandt, und

1) L. c.
2) Demonst. evang. V, 1.
3) L. c. Vgl. Petav. de trinit. I, 11. 8 seqq. Tournely de trin. (praelectt. Tom. II. p. 219 seqq. ed. Venet. 1739).
4) Praep. ev. VII. c. 13 u. 14.
5) L. c. c. 15.

die Erscheinungen Gottes, von denen wir lesen, sind von dem Worte oder Sohne Gottes zu verstehen. So weit stimmt Eusebius mit frühern Vätern im Ganzen zusammen. Wo aber haben diese die Lehre vom Vater und Sohne in dem Sinne dualistisch gefaßt, in welchem Arius die Schöpfung ganz eigentlich von Gott trennt, und nicht in Gott, sondern in einem außergöttlichen Mittelwesen den Schöpfer erkennt? Dieser gnostische Zug, der der Lehre der hl. Schrift ebenso als dem Glauben der Kirche völlig fremd ist, ist der Grundzug auch seines Systems. Nachdem er das höchste Wesen als den Gott und Vater auch des schöpferischen Wortes erklärt hat [1]), untersucht Eusebius umständlich [2]), weßhalb dieses höchste Wesen ein zweites, von ihm selber verschiedenes Princip, den Sohn und Logos, zwischen sich und die Creatur eingeschoben, und findet den Grund ganz arianisch in dem unendlichen Abstand zwischen Gott und der Welt, in der Unfähigkeit der Dinge, die ungeschwächte Kraft des unendlichen Wesens, die directen Strahlen des ewigen Lichtes auf sich wirken zu lassen. Sollten die Geschöpfe nicht ganz ausfallen, wollte Gott solche in's Dasein rufen, so war es nothwendig, eine mittlere Kraft aufzustellen, welche ihm sich unendlich näherte, deren Wesen aber so gedämpft und temperirt wäre, daß es das Werk der Schöpfung auszuführen vermöchte. Das ist der Sohn und Logos, den Gott in Voraussicht und Fürsorge für die Dinge (προνοίᾳ τῶν ὅλων) vor allen andern in's Dasein gerufen hat (συνεστήσατο).

§. 24.

Der Pneumatomachismus.

Die Homoiusiasten in der Lehre vom Sohne Gottes, die gewöhnlich als Semiarianer bezeichnet werden und dieß streng

1) Demonstr. evang. lib. IV. c. 5.
2) Cap. 6.

genommen auch wirklich sind, standen den rechtgläubigen Vätern, den Nicänern, sehr nahe, und wurden von diesen besonders auch in Rücksicht ihres eifrigen und standhaften Kampfes gegen die eigentlichen Arianer für die nicänische Lehre — ihr Eifer gegen Marcellus andrerseits war, was für sie bezeichnend ist, nicht weniger groß — als Brüder angesehen. Man war orthodoxerseits geneigt, die von ihnen behauptete Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater im besten Sinne zu nehmen und für genügend zu erachten, sofern sie damit nur das völlige Zusammenfallen des Sohnes mit dem Vater verhüten zu wollen schienen, wiewohl die Ueberzeugung theils der Unzulänglichkeit jenes Begriffs zur Erschöpfung des Sinnes der nicänischen Lehrbestimmung, theils der Grundlosigkeit dieser Furcht und anderer äußerer Motive, die sie zur Unterstützung ihres ὁμοιούσιος und gegen das nicänische ὁμοούσιος vorbrachten, auf dieser Seite ungeschwächt fortbestand. Als aber die trinitarische Lehrentwicklung in ihr letztes Stadium getreten und die Wesensverhältnißfrage (Frage der Einheit) von der Persönlichkeit des Sohnes zu der des hl. Geistes fortgerückt war, da traten die Homoiusiasten in vollen Gegensatz gegen die nicänische Lehre, indem sie die Geschöpflichkeit, also die Heterusie des hl. Geistes behaupteten, und wurden sofort als diese Pneumatomachen auch für häretisch erklärt. Als solche erst heißen sie bei den Orthodoxen ausdrücklich Semiarianer, weil sie nicht (die ganze Trinität) wenigstens für ὁμοιούσιος, sondern den hl. Geist, wie Arius den Sohn, für ein Geschöpf erklärten [1]).

Als Antesignanus der Pneumatomachen trat Macedonius (s. unten) auf.

---

1) So stellt die zweite allgemeine Synode (CP. 381) der Häreste der Eunomianer oder Anomöer und der Arianer oder Eudoxianer (die das ἀνόμοιος verwarfen und eine Aehnlichkeit [ὅμοιος], aber nicht des Wesens [ὁμοιούσιος] anerkannten), kurz der Arianer, der strengen und weniger strengen, die der Semiarianer oder eigentlich Pneumatomachen zur Seite (τῶν Ἡμιαρειανῶν, ἤγουν Πνευματομάχων). Mansi, concil. coll. Tom. III. p. 560.

II.

Die Wesensgleichheit der göttlichen Hypostasen.

A. Die dogmatische Definition der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater.

§. 25.

Das nicänische Symbolum.

Da die arianische Irrlehre, welche die dogmatische Definition des kirchlichen Glaubens veranlaßte und nothwendig machte, ausdrücklich nur das Verhältniß Christi als Sohn Gottes zur Gottheit betraf, so hat die allgemeine Kirche das trinitarische Glaubensbekenntniß, wie es von den Aposteln überliefert ist (in dem Symb. ap.), auch nur in diesem Artikel näher bestimmt und erweitert [1]).

Da ferner der Arianismus, dem der nicänische ὅρος τῆς πίστεως entgegentritt, die Wirklichkeit der göttlichen Zeugung des Sohnes in so weit (d. h. formell) willig anerkennt, als er das durch sie begründete Dasein des Sohnes Gottes in eigener Hypostase selbst entschieden behauptet [2]), so geht das nicänische Symbolum von der Persönlichkeit des Sohnes (Moment des Unterschieds) als zugestanden ohne weiteres aus und nur

---

1) Vgl. Basil. ep. 264. n. 5. Gregor. Naz. ep. 101. opp. Tom. II. p. 93.

2) Und so dem patripassianischen Monarchianismus, wie dem die Präexistenz Christi läugnenden ebionitischen entgegentritt, Lehrweisen, die mit dem Aufgehen des Arianismus in das Stadium des Niedergangs eintreten und endlich ganz erlöschen, nachdem auch ihre Nachzügler (Marcell, Photin u. A.) nur ein ganz ephemeres Dasein behaupten konnten.

auf sein Wesensverhältniß (Moment der Einheit) selbst näher ein.

Was der Sohn Gottes sei, das war also die Frage, die die Repräsentanten der Kirche zu entscheiden hatten, nachdem sie von den Arianern dem überlieferten Glauben zuwider beantwortet worden war. Arius selbst und seine entschiedenen Anhänger behaupteten: Christus, der Sohn Gottes, ist nur gewissermaßen ein göttliches Wesen, nur in einem weitern und uneigentlichen Sinne Gott; eigentlich und streng genommen ist er ein Geschöpf (des einpersönlichen) Gottes. Seine halben Anhänger aber lehrten: Er ist in allem Gottes vollkommenstes Ebenbild, daher wie vor allen Geschöpfen so auch über sie schlechthin erhaben; dennoch aber kommt er Gott (dem Wesen nach) nicht gleich, denn er ist nicht anfangslos, ewig, überhaupt nicht absolut, wie Gott Vater, der allein Ungezeugte. Hienach gestaltete sich die Aufgabe der Synode eben so einfach als klar. Die Lehre des Arius stand in offenem Widerspruch mit dem Wesen der christlichen Wahrheit und dem kirchlichen Ausdruck derselben, die seiner halben Anhänger zeigte sich wohl dem Ausdrucke, nicht aber dem Geiste des kirchlichen Bekenntnisses conform. Es war daher jene Lehre als unwahr direct zu verwerfen, die wahre Lehre aber schärfer zu bestimmen und so auszudrücken, daß auch dem halben Arianismus die Wahrheit gesagt und der Weg verlegt war, hinter die Formeln der Synode sich zu verstecken.

So geschah es. Die Synode gibt ihr Glaubensbekenntniß [1]) (auf Grund des überlieferten, das sie in dem zweiten Artikel erweitert) in so bestimmten Ausdrücken, daß diese ohne Mentalreservation von den halben Arianern nicht angenommen werden konnten, und fügt demselben Anathematismen bei, worin sie die Hauptsätze des Arius verurtheilt.

Um mit der Negation zu beginnen, so sind es folgende Kernsprüche des Arius, auf die das Anathem gelegt wird.

1) Den Urtext desselben s. in der Einleitung S. 162.

1) „Es war eine Zeit, da er (der Sohn) nicht war" und „bevor er gezeugt worden, war er nicht", d. h. er ist nicht ewig, er hat angefangen zu sein oder ist geworden. 2) „Er ist aus Nichts geworden" oder „er hat eine andere Hypostase oder Usie" [1]) (als die göttliche). 3) „Er ist veränderlich oder wandelbar" [2]). Richten wir unsern Blick auf das Symbolum, den positiven Ausdruck des Glaubens der nicänischen Väter, so leuchtet unmittelbar ein, daß der eigentliche Kern der dogmatischen Definition in den beiden Sätzen niedergelegt ist: 1) „gezeugt aus dem Vater, das ist aus dem Wesen des Vaters" [3]); 2) „gezeugt, nicht geschaffen (ist er), dem Vater wesensgleich" [4]). Die Väter bekennen also Christum im eigentlichsten Sinne als Sohn Gottes und halten darum den Unterschied zwischen gezeugt vom Vater und geschaffen von Gott, den die strengen Arianer gänzlich aufheben, die Semiarianer aber auflockern, auf's schärfste fest. Die Distinction von gezeugt und geschaffen ist das eigentliche Formalprincip ihres Bekenntnisses, aus welchem jene beiden Bestimmungen abfließen. Als gezeugt (nicht geschaffen) ist der Sohn aus dem Wesen des Vaters geboren (nicht aus Nichts geworden, wie die Geschöpfe), somit göttlichen Wesens. Und

1) Der Satz: ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντες εἶναι will nicht disjunctiv gegen das vorausgegangene ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο sagen: der Sohn sei entweder aus Nichts oder aus einer andern (als der göttlichen) Substanz geworden — es liegt dies weder in den Worten, noch ist es geschichtlich begründete Ansicht der Arianer — sondern beide Sätze sind conjunctiv zu fassen: der Sohn als aus Nichts geworden oder geschaffen ist nicht göttlichen, sondern andern, d. i. geschöpflichen Wesens und daher, wie sogleich beigefügt wird, veränderlich, wandelbar.

2) Τοὺς δὲ λέγοντας ὅτι ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ ἁγία καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία. Nach der Epist. synod. des Eusebius von Cäsarea bei Theodoret hist. ecc. I. c. 12 (ed. Schulz-Noesselt c. 11).

3) Γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός.

4) Γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί.

zwar ist er gleichen Wesens mit dem Vater. Also nicht allein daß er nicht per participationem göttlich (i. e. gottähnlich wie es Geschöpfe sind), sondern naturâ (φύσει) es ist, so ist seine Wesensgemeinschaft mit dem Vater auch keine blos partiale, sondern eine totale, absolute Wesensidentität. Alle wesentlichen, d. h. alle göttlichen Eigenschaften wie Ewigkeit, Anfangslosigkeit, Unveränderlichkeit u. s. w. hat der Sohn mit dem Vater gemein; er ist was der Vater, Gott. Aber er ist nicht der Vater, er ist Gott nicht als Vater (ἀγέννητος), sondern als Sohn (γεννητός), denn sie sind persönlich, oder in der Art und Weise, wie sie das göttliche Wesen besitzen, verschieden, indem es der Vater aus sich, der Sohn vom Vater hat. Diesen bestimmten Ausdruck des hypostatischen oder persönlichen Unterschiedes gibt das Symbolum selbst nicht — es war ja darauf, wie gesagt, die Absicht der Synode überhaupt nicht gerichtet — aber seinem Inhalte nach liegt er implicite in der Bestimmung des Einheitsverhältnisses als Wesensidentität, und seine Bezeichnung (ungezeugt — gezeugt) entspricht genau den Subjectsnamen Vater und Sohn und dem Begriffe der Zeugung, auf welcher die Unterscheidung Gottes als Vater und Sohn beruht.

§. 26.

Die Auslegung desselben.

1. Die semiarianische.

Was die Synode von Nicäa nicht lehren will und was nur ihre halbe Wahrheit ist, das lernen wir am besten von Eusebius von Cäsarea [1]); das was sie lehrt, ihre ganze

1) In seiner Ep. synod. (vollständig allein bei Theodoret h. e. I. 12, bei Gelas. Cycic. hist. conc. Nic. (Mansi Tom. II. p. 915 und Athanas. de decret. syn. nic. s. fin. Tom. III. p. 238 seqq.) πρὸς τοὺς τῆς παροικίας αὐτοῦ (nach Athanasius). Nachdem nämlich Eusebius

und volle Wahrheit von Athanasius. Es ist von Wichtigkeit, zunächst jene Auslegung zu kennen; von ihr aus erheben wir uns wie auf Stufen zu dem höchsten Standpunkte, den Athanasius einnimmt, und bemächtigen uns auf die sicherste Weise des vollen Sinnes des Dogma. Denn dadurch ist ja dieses zu Stande gekommen, daß die Väter nicht allein über Arius und seine strengen Anhänger hinweggeschritten, sondern auch über die Semiarianer, zu deren Häuptern jener Eusebius zählt. Dieser nun äußert über die einzelnen Bestimmungen des nicänischen Bekenntnisses im Wesentlichen Folgendes. Der Satz: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός solle — so hätten ihn die Bischöfe verständigt — bedeuten: der Sohn sei allerdings aus dem Vater, jedoch kein Theil des Vaters, — und dem habe er nur beistimmen können. Ebenso habe er den Ausdruck: „gezeugt nicht geschaffen" gebilligt; denn „gemacht" sei, hätte man erklärt, das gemeinsame Prädicat aller durch den Sohn gewordenen Geschöpfe, mit denen der Sohn nichts gemein habe, der vielmehr ein erhabeneres Wesen als irgend eines von diesen Geschöpfen sei; weßhalb die hl. Schrift auch von ihm lehre, daß er aus dem Vater gezeugt sei, auf eine übrigens jedem erschaffenen Wesen unbegreifliche und unaussprechliche Art. Auf ähnliche Weise sei man auch übereingekommen, daß die Be-

den entscheidenden Bestimmungen der Synode von Anfang jeglichen Widerstand entgegengesetzt (wie er sich ausdrückt: sie aufs sorgfältigste geprüft), aus politischen Gründen (dem Frieden und dem Kaiser zu lieb), aber dieselben zuletzt doch unterzeichnet hatte — was er bei seinen Ueberzeugungen in voller Aufrichtigkeit nicht thun konnte — fand er für nöthig, darüber gegen seine Gemeinde sich auszusprechen, sich vor ihr gleichsam zu rechtfertigen. Dieser Aufgabe entledigte er sich in dem angeführten Schreiben auf meisterhafte Weise. Er zeigt, wie er mit dem, was die Synode nicht habe sagen wollen, ganz einverstanden sei, und auch mit dem ganz einverstanden sein könne was sie sagt — wenn man es nicht scharf nimmt, was er eben darum nicht thut. Nach Theodoret (l. c.) wäre der Brief an Arianer gerichtet worden, „die ihn, so scheine es, des Verraths geziehen", weil er nämlich das nicänische Symbolum unterzeichnete. Jene Angabe bei Athanasius ist weit wahrscheinlicher.

stimmung ὁμοούσιος nicht nach der Weise körperlicher Dinge, den endlichen, geschöpflichen Wesen analog zu deuten sei. Es sei also von keiner Theilung der göttlichen Substanz, von keiner Verkürzung, überhaupt von keinem Leiden, keiner Veränderung oder Umgestaltung der väterlichen Macht die Rede; denn solches stände in offenem Widerspruch mit dem Wesen des ungezeugten (absoluten) Vaters. Sondern „gleichen Wesens mit dem Vater" solle eben nur bedeuten, daß der Sohn keine Aehnlichkeit mit den geschaffenen Wesen (γενητὰ κτίσματα) habe, vielmehr dem Vater allein, der ihn gezeugt, durchaus ähnlich sei (κατὰ πάντα τρόπον ὅμοιος), und daß er nicht aus einer andern Hypostase oder Usie, sondern eben aus der des Vaters sei [1]). Mit dieser Auslegung habe er kein Bedenken getragen, dem Worte beizustimmen, zumal einige angesehene Bischöfe früher schon sich desselben zur Erklärung des göttlichen Verhältnisses bedient hätten. Auch den Anathematismus, der dem Bekenntnisse angefügt sei, habe er annehmen zu sollen geglaubt, da er in der Schrift nicht enthaltene Ausdrücke verwerfe, durch die die ganze Zwietracht und Verwirrung in der Kirche entstanden sei. Namentlich habe er ohne Anstand auch das πρὸ τοῦ γεννηθῆναι οὐκ ἦν verworfen, da es allgemein anerkannt sei, der Sohn existire nicht erst seit seiner fleischlichen Geburt. Ja der Kaiser habe auch bewiesen [2]), daß er selbst vor seiner göttlichen Geburt (ἔνθεον γέννησιν i. e. Hervorgang aus Gott in eigener Hypostase — λόγος προφορικός) gewesen sei. Denn bevor er actu (ἐνεργείᾳ) gezeugt wurde, sei er potentia (δυνάμει) auf ungezeugte Weise (ἀγεννήτως) im Vater gewesen, da der Vater allezeit Vater, und König, und Beseliger,

1) Dieß ist der Höhepunkt des Eusebianischen Bekenntnisses: es wird ὁμοούσιος in dem allgemeinen Sinne von ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός genommen und also eingeräumt, daß er ein göttliches Wesen; daß er das dem Vater gleiche Wesen sei, jedoch nicht zugestanden, sondern die Wesensinferiorität und Subordination vorausgesetzt.

2) Diesen Beisatz des Schreibens hat nur Theodoret; er ist bemerkenswerth wegen seiner Zweideutigkeit.

und überhaupt alles, was er ist, potentia immer und in unveränderlich gleicher Weise ist.

Es ist eine Unredlichkeit, der sich Eusebius schuldig macht, indem er den Schein hervorruft, als ob die Synode die arianischen Stichwörter, wenn nicht einzig, doch hauptsächlich deßhalb verworfen, weil sie nicht schriftmäßig seien, als ob sie insbesondere durch Verwerfung des Satzes: der Sohn sei nicht vor seiner Zeugung gewesen, nur das Anerkenntniß seiner vormenschlichen, nicht seiner ewigen persönlichen Existenz habe sicher stellen wollen [1]). Eusebius legt offenbar nicht das nicänische Symbolum aus, sondern seinen Sinn in dasselbe hinein, der mit demselben nur gleichsam zur Hälfte congruirt [2]).

2) Die orthodoxe Auslegung.

„Der Glaube, sagt Athanasius [3]), den die Synode in einem schriftlichen Bekenntniß als den ihrigen ausspricht, ist der Glaube der katholischen Kirche. Um ihn gegen die eindringende arianische Lehre zu schützen, haben die Väter sich so ausgedrückt und diese als Häresie verurtheilt." „Es ist der Glaube der von Anfang gepredigt worden, den auch die nicänischen Väter bekennen, und den die Kirchen aller Orten mit

1) Es ist bekannt, daß Arius die Präexistenz des Sohnes nicht läugnete. Athanasius sagt (de synod. c. 45): „Da die Anhänger des Eusebius (von Nicomedien) und Arius zwar annehmen, daß der Sohn vor aller Zeit (πρὸ χρόνων) gewesen, dabei aber doch behaupteten, daß er gemacht und eines von den Geschöpfen sei — — deßhalb schrieb die Synode: der Sohn ist ὁμοούσιος τῷ πατρί.

2) So war auch sein Glaubensbekenntniß gehalten, das er der Synode proponirte, das diese aber nicht annahm, nicht deßhalb (wie er glauben machen will) weil das Wort ὁμοούσιος darin fehlte, sondern weil es allgemein und zweideutig gefaßt war und die Synode seinen Sinn kannte. Dasselbe ist in der citirten Epist. synod. enthalten.

3) De decret. syn. nic. c. 27: Ἦν γὰρ ἡ σύνοδος ἐγγράφως ὡμολόγησε πίστιν, αὕτη τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐστί. ταύτην ἐκδικοῦντες οἱ μακάριοι πατέρες οὕτως ἔγραψαν καὶ κατέκριναν τὴν ἀρειανὴν αἵρεσιν.

ihrer Zustimmung bekräftigen“ [1]). Auch selbst die Arianer wollen nicht den Anschein haben, diesem Glauben zu widerstreben, sondern geben vor, sich an den von der Synode gebrauchten Ausdrücken (als nicht schriftgemäß) zu stoßen; in der That aber ist es der Inhalt dieser Worte, durch den sie der Häresie überwiesen sind, was ihnen zum Anstoß gereicht [2]). Aber eben sie sind allein Ursache, weßhalb die Synode bei den Ausdrücken der hl. Schrift nicht stehen bleiben konnte, sondern zu andern unzweideutigen und nicht weiter mißdeutbaren ihre Zuflucht nehmen mußte [3]). Denn da sie die Ausdrücke der Schrift in Geltendmachung ihrer Häresie mißbrauchten und ihre dem katholischen Glauben widersprechende Lehre in sie hineinlegten, hinter sie sich gleichsam verschanzend, so mußten zum Schutz des wahren Glaubens schärfere Bestimmungen [4]) aufgestellt werden, die sie in keiner Weise ferner zum Deckmantel ihrer Häresie gebrauchen konnten, in denen ihre unfromme Lehre wie auf einer öffentlichen Säule eingegraben allen deutlich erkennbar war [5]).

Indem nun Athanasius hinsichtlich der in Frage stehenden Ausdrücke: *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* und *ὁμοούσιος τῷ πατρί* nachweist, wie die Synode durch die Zweideutigkeiten und Tergiversationen der Arianer zu ihrer Aufstellung und Sanctionirung (denn neu war auch selbst der Gebrauch des *ὁμοούσιος* nicht [6]) gewissermaßen gezwungen worden, zeigt er

1) Athanas. ep. ad Jovian. de fide c. 2 (Tom. I. 781.) *Γίνωσκε, ὅτι ταῦτα μὲν ἐξ αἰῶνός ἐστι κηρυττόμενα, ταύτην δὲ οἱ ἐν Νικαίᾳ συνελθόντες ὡμολόγησαν πατέρες, καὶ ταύτῃ σύμψηφοι τυγχάνουσι πᾶσαι αἱ πανταχοῦ κατὰ τόπον ἐκκλησίαι.*

2) Athanas. de decret. synod. nic. c. 27.

3) Athanas. l. c. c. 32. Daß diese Ausdrücke dem Schriftsinne gemäß, bemerkt Athanasius wiederholt, besonders de decret. syn. nic. c. 21. Vgl. Theodoret. h. e. I, 8.

4) Ein Bollwerk, eine Schutzwehr — *ἐπιτείχισμα κατὰ πάσης ἀσεβοῦς ἐπινοίας αὐτῶν*, nennt sie Athanasius (de synod. c. 45 am Ende).

5) Athanas. de synod. c. 34: *Οὐ γάρ ἐστιν αὐτοῖς σκάνδαλον τὰ ῥήματα, ἀλλὰ λύπη, ὅτι στηλογραφία κατὰ τῆς ἀσεβείας αὐτῶν ἐστι.*

6) Athanas. de decret. syn. nic. c. 25. de syn. c. 45. Euseb. l. c.

zugleich, in welchem Sinne sie dieselben genommen, was sie damit ausdrücken wollen — und gibt sonach den Gedankeninhalt des nicänischen Glaubens selbst an.

Die Synode beabsichtigte, so erzählt Athanasius [1]), die unfrommen und schriftwidrigen arianischen Phrasen als: *ἐξ οὐκ ὄντων*, dann *οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ* und *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν*, sowie *τρεπτόν*, und *προϋπάρχειν* (im Gegensatz von *ἀΐδιον εἶναι*) [2]), ferner *θελήματι* (sc. *γενόμενος*) — einfach zu verwerfen und dafür die allgemein anerkannten schriftgemäßen Ausdrücke zu setzen, nämlich: der Sohn ist nicht aus Nichts, sondern aus Gott (*ἐκ τοῦ θεοῦ*); er ist der Logos und die Sophia (Gottes), nicht ein *κτίσμα ἢ ποίημα* (i. e. Product seines Willens), sondern sein Wesensproduct, seine eigene Wesensausgeburt (*ἴδιον ἐκ τοῦ πατρὸς γέννημα*). Allein es zeigte sich zuvörderst der Ausdruck *ἐκ θεοῦ* unzureichend, weil zu allgemein, indem er die arianische Lehre, daß auch der Sohn ein Geschöpf Gottes sei, nicht ausschloß; denn es heißt ja bei dem Apostel 1 Cor. 8, 6: alles ist aus Gott. Es mußte daher die dem Sohn eigenthümliche, ihn von allen andern Wesen unterscheidende Art seines Aus-Gott-Seins ausdrücklich hervorgehoben werden. „Und so schrieben denn die Väter, der Sohn sei *ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ*, damit man nicht ferner meine, *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* sei dem Sohne mit den Geschöpfen in derselben Weise gemein, sondern glaube, der Logos allein sei aus dem Vater, alle übrigen Dinge dagegen Geschöpfe (d. h. schlechthin aus Gott). Denn obwohl gesagt wird: *ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ πάντα*, so ist doch darin ein Unterschied zwischen den geschaffenen Dingen und dem Sohne. Denn die Geschöpfe sind schlechthin *ἐκ τοῦ*

1) De decret. synod. nic. c. 19 (vgl. c. 18). Kürzer faßt sie Athanasius in der Epist. ad Afros c. 5. Tom. I. p. 895 und de synod. c. 36.

2) Wenn es nämlich vom Sohne gesagt wäre; geht aber *προϋπάρχειν* auf den Vater, wie wahrscheinlich, indem auch das folgende *θελήματι* nur von ihm verstanden werden kann, so drückt es die Priorität desselben vor Sohne aus und daß er allein ewig sei.

θεοῦ, da sie weder von selbst, noch zufällig entstanden sind, weder einen außergöttlichen Demiurg, noch die Engel zu ihren Urhebern haben, sondern von dem ewig aus sich seienden Gotte durch den Logos aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen sind [1]). Der Logos dagegen, der kein geschaffenes Wesen ist, heißt und ist allein ἐκ τοῦ πατρός: das will der Satz τὸν υἱὸν εἶναι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός sagen, der sich auf kein gewordenes Wesen anwenden läßt. Der Apostel, wenn er 1 Cor. 8, 6 sagt: alles ist aus Gott, fügt ja gleich hinzu: καὶ εἷς κύριος, Ἰησοῦς Χριστὸς, δι' οὗ τὰ πάντα, um zu zeigen, daß der Sohn von allen (aus Gott) gewordenen Dingen ausgenommen und verschieden ist; denn sie alle sind durch ihn geworden. Wegen der Schöpfung also, die von Gott ausgeht, sagte der Apostel πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ, und nicht in dem Sinne, als ob alles (den Sohn nicht ausgenommen) gleichmäßig aus Gott, oder alles wie der Sohn aus dem Vater sei [2]). Denn weder verhalten sich die geschaffenen Dinge wie der Sohn, noch ist der Logos (Sohn) eines derselben, denn er ist ihr aller Herr und Schöpfer [3]). Darum also hat sich die hl. Synode bestimmter (λευκότερον) ausgedrückt: ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πατρός, damit man glaube, der Logos sei kein geschöpfliches Wesen, da er allein wahrhaft aus Gott ist [4]), und damit den Unfrommen ferner keine Handhabe übrig bleibe zur Täuschung." An einem andern Orte (de synod. c. 35) drückt sich Athanasius noch präciser aus. „Der Apostel mußte (gegenüber den verkehrten Lehren über den Ursprung der Dinge) sagen: ἐκ

1) Vgl. de synod. c. 35.

2) Τῆς δὲ δημιουργίας χάριν τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ γενομένης ταῦτ' εἴρηκε, καὶ οὐ διὰ τὸ εἶναι καὶ τὰ πάντα, ὡς ἔστιν ὁ υἱὸς ἐκ τοῦ πατρός. Den letztern prägnanten Satz haben wir in der Uebersetzung aus dem Zusammenhang ergänzt.

3) Οὔτε γὰρ τὰ πάντα, ὡς ὁ υἱὸς, οὔτε ὁ λόγος εἷς τῶν πάντων ἐστί· τῶν γὰρ πάντων κύριος καὶ δημιουργός ἐστι.

4) — ἵνα καὶ ἄλλος παρὰ τὴν τῶν γενητῶν φύσιν ὁ λόγος εἶναι πιστευθῇ, μόνος ὢν ἀληθῶς ἐκ τοῦ θεοῦ.

τοῦ θεοῦ τὰ πάντα, um den Schöpfer bekannt zu geben und auf die Schöpfung aller Dinge aus seinem Willen hinzuweisen; er fügt aber alsbald bei: Ein Herr Jesus Christus δι' οὗ τὰ πάντα, um den Sohn auszunehmen von den geschaffenen Dingen [1]). Denn eben die Dinge, von denen es heißt daß sie aus Gott seien, sie alle sind durch den Sohn geworden, und es kann nicht sein, daß die Geschöpfe den Ursprung mit ihrem Schöpfer gemein haben" [2]). Der Sohn ist ἴδιον τῆς οὐσίας (τοῦ θεοῦ) γέννημα, die Dinge dagegen βουλήματος (αὐτοῦ) δημιουργήματα: so sind sie nach Ursprung und Wesen verschieden. „Indem daher, fährt Athanasius fort (l. c. c. 36), die Synode den Doppelsinn des Ausdrucks ἐκ τοῦ θεοῦ ins Auge faßte, so sprach sie sich, um den Hintergedanken abzuschneiden, als ob der Sohn, wie die Geschöpfe, aus Gott sei, deutlicher dahin aus, er sei aus dem Wesen Gottes, womit deutlich gesagt ist, daß er wahrhaft in einem Naturverhältniß zu ihm als Sohn zu seinem Vater stehe, wogegen, wenn schlechthin gesagt wird: aus Gott, dieß auf eine durch den schöpferischen Willen Gottes bedingte Existenz hinweist [3]).

Mit einem Worte: Hatten die frühern Väter in dem Satze θεὸν ἐκ θεοῦ ihren Glauben an die Gottheit Christi unbefangen ausgesprochen, so war dieß ferner nicht möglich, nachdem die Arianer sowohl den Ausdruck θεός in einem weitern und uneigentlichen Sinne (Joh. 10, 34. 35) genommen, als auch das ἐκ θεοῦ seiner eigenthümlichen Bedeutung in Bezug auf den Sohn Gottes entkleidet und in die allgemeine

1) D. h. also: Wenn der Apostel 1 Cor. 8, 6 sagt: εἷς θεὸς ὁ πατὴρ ἐξ οὗ τὰ πάντα, so ist der Sohn nicht unter diesen πάντα begriffen, sondern vielmehr unter dem θεὸς als θεὸς λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα, er ist nicht Geschöpf Gottes wie sie, sondern ihr göttlicher Schöpfer.

2) Τὰ γὰρ τοῦ θεοῦ λεγόμενα, πάντα, ταῦτα δι' υἱοῦ γέγονε· καὶ οὐχ οἷόν τε μίαν ἔχειν τὰ δημιουργούμενα τῷ δημιουργοῦντι τὴν γένεσιν.

3) Ἐκ μὲν γὰρ τούτου (τοῦ ἐκ τῆς οὐσίας) τὸ γνήσιον ἀληθῶς υἱοῦ πρὸς τὸν πατέρα γνωρίζεται· ἐκ δὲ τοῦ λέγεσθαι ἁπλῶς ἐκ τοῦ θεοῦ, τὸ βούλημα τῆς δημιουργίας τοῦ κτίζοντος σημαίνεται.

der Abkunft aller Dinge von Gott aufgelöst hatten. Die Nicänischen Väter sahen sich auf die schärfste Fixirung des Unterschieds zwischen gezeugt und geschaffen, aus dem Vater und aus Gott sein, aus der Substanz Gottes und durch den Willen Gottes (aus Nichts geworden) sein, hingedrängt, und indem sie in dieser scharfen Gegensätzlichkeit Christum als geboren (gezeugt) aus dem Vater d. i. aus dem Wesen des Vaters bekannten, was haben sie mehr oder anders gethan, als den uranfänglichen Glauben an die wahrhafte Gottheit Christi auf einen über jede Zweideutigkeit erhabenen, völlig bestimmten Ausdruck gebracht?

Damit war die Aufgabe der Väter erst im Allgemeinen gelöst. Ist der Sohn ein wahrhaft göttliches Wesen, aber nicht der Vater selbst sondern von ihm unterschieden, so war die weitere Frage: wie verhält er sich im Vergleich mit diesem zu dem göttlichen Wesen an sich? mit andern Worten: wie besteht die Gottheit des Sohnes neben der des Vaters mit der Einheit Gottes? Eine nähere Bestimmung des Wesensverhältnisses des Sohnes war aber auch deßhalb nicht zu umgehen, weil die Semiarianer die wesentliche Gottheit Christi nicht läugneten, und doch sie nicht in dem vollen Sinne der dem Vater gleichen Gottheit bekannten, sondern eine Abstufung in der Gottheit annahmen. Das absolute Wesen in absoluter Totalität ist ihnen der Vater allein: er ist der εἷς θεός. Dagegen lehrt die Synode von Nicäa: das göttliche Wesen (an sich untheilbar, daher einem Subject entweder ganz oder gar nicht eigen) hat der Sohn mit dem Vater gemein; der Sohn ist ὁμοούσιος τῷ πατρί. Nach Athanasius [1]) wollten die Bischöfe schreiben: der Logos sei die wahrhafte Kraft und das Ebenbild des Vaters, ihm in allem unmangelhaft ähnlich, unveränderlich, ewig und unzertrennlich mit ihm eins [2]); denn es gab keine Zeit, da er

1) De decret. synod. nic. c. 20. Cf. Ep. ad Afros l. c.

2) Τῶν δὲ ἐπισκόπων πάλιν λεγόντων δεῖν γραφῆναι δύναμιν ἀλη-

nicht war, sondern der Logos war immer, ewig beim Vater seiend (weil unzertrennlich mit ihm eins), wie der Glanz des Lichtes (ἀπαύγασμα φωτός). Allein man bemerkte, daß die Eusebianer (arianisch Gesinnten) diese Bestimmungen abermals nicht in dem einzigen und eminenten Sinne nahmen, in dem sie den Sohn auszeichnen, sondern hinter Schriftstellen sich versteckten, in denen jene Ausdrücke in einem weitern Sinne genommen und auf die Creaturen angewendet sind. So heiße es von dem Volke Israel (2 Mos. 12, 41) ἐξῆλθε πᾶσα ἡ δύναμις κυρίου ἐκ γῆς Αἰγύπτου, so heißen ferner die Engel δυνάμεις, ja selbst Heuschrecken und Käfer nennt der Prophet (Joel 2, 25) eine Kraft, selbst eine große Kraft Gottes. Was ferner den Ausdruck εἰκών betrifft, so sagt der Apostel (1 Cor. 11, 7) vom Menschen εἰκὼν ἐστι καὶ δόξα θεοῦ ὑπάρχει. Die göttliche Immanenz ist ferner gleichfalls dem Menschen in einem gewissen Sinne beigelegt in den Worten (Apg. 17, 28): in ihm leben, weben und sind wir. Und in ähnlicher Weise finden sich auch die übrigen Ausdrücke auf den Menschen angewendet. Indem daher jene Schrift-Ausdrücke für den Zweck, die arianische Lehre zu proscribiren unzulänglich erscheinen, sofern die Arianer sie in ihrem (häretischen) Sinne zu deuten und anzunehmen vermochten, so war die Synode gezwungen, „den Schriftsinn jener von dem Sohne gebrauchten Bezeichnungen in deutlichern, bestimmtern Worten wieder zu geben und endlich zu sagen: der Sohn sei dem Vater consubstantiell (ὁμοούσιος), um damit auszudrücken, der Sohn sei nicht allein als ähnlich, sondern als absolut gleich aus dem Vater geboren [1]),

θινὴν καὶ εἰκόνα τοῦ πατρὸς τὸν λόγον, ὅμοιόν τε καὶ ἀπαράλλακτον αὐτὸν κατὰ πάντα τῷ πατρὶ, καὶ ἄτρεπτον, καὶ ἀεὶ, καὶ ἐν αὐτῷ εἶναι ἀδιαιρέτως κ. τ. λ.

1) Das ist der Sinn der Worte: οὐ μόνον ὅμοιον τὸν υἱὸν, ἀλλὰ ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι. Dem ταὐτὸν ist die nähere Bestimmung τῇ ὁμοιώσει beigefügt: (derselbe) der Aehnlichkeit nach, weil Athanasius nicht die Identität der Person, sondern nur die des Wesens beider

und zu zeigen, daß die Aehnlichkeit des Sohnes und seine Unveränderlichkeit eine ganz andere (nämlich physische) als die menschliche Gottähnlichkeit sei, die auf Nachahmung (*μίμησις*) beruht und durch Beobachtung der Gebote Gottes, durch Tugend erlangt wird" (eine blos moralische ist) [1]). Athanasius vergleicht sofort das Verhältniß des göttlichen Sohnes zu Gott Vater, welches ein rein geistiges (und absolutes) ist, mit dem analogen Verhältniß eines menschlichen Sohnes zu seinem menschlichen Vater, das ein körperliches (endliches) ist. „In der Körperlichkeit (Endlichkeit), sagt er, können Dinge einander ähnlich sein, die gleichwohl außereinander sind und weit von einander abstehen, wie es der Fall ist bei menschlichen Kindern und ihren Eltern [2]). So heißt es (1 Mos. 5, 3) von Seth dem Sohne Adams, daß er diesem ähnlich sei *κατὰ τὴν ἰδέαν αὐτοῦ* (eine blos ideelle, abstracte Einheit, keine substantielle — Identität). Anders das göttliche Verhältniß von Vater und Sohn. Der Sohn ist dem Vater nicht allein ähnlich (in jener Weise), sondern auch substantiell unzertrennlich von ihm (nicht außer ihm und von ihm getrennt). Er und der Vater sind eins, wie er selbst gesagt, und immer ist im Vater der Logos und der Vater in dem Logos, ganz wie der Glanz sich zum Lichte verhält, von dem er ausströmt. Und das will auch das Wort (*ὁμοούσιος*) sagen." Auf die Synode zurückkommend, schließt er seinen Bericht also: „Solches erkennend (daß Vater und Sohn sich also zu einander verhalten) hat daher die Synode treffend *ὁμοούσιον* geschrieben, um die Hinterlist der Häretiker zu vereiteln und zu zeigen, daß der Logos

ausdrücken wollte. Der Sinn ist: der Sohn ist nicht blos etwas ähnliches wie der Vater sondern ganz dasselbe Wesen, nur in eigener Subsistenz.

1) — *καὶ ἄλλην οὖσαν τὴν τοῦ υἱοῦ ὁμοίωσιν καὶ ἀτρεψίαν παρὰ τὴν ἐν ἡμῖν λεγομένην μίμησιν, ἣν ἐξ ἀρετῆς διὰ τὴν τῶν ἐντολῶν τήρησιν ἡμεῖς προσλαμβάνομεν.* Vgl. de decret. synod. nic. c. 22. am Ende.

2) *Τὰ μὲν γὰρ τῶν σωμάτων ὅμοια πρὸς ἑαυτὰ τυγχάνοντα, δυνατόν πως διΐστασθαι καὶ μακρὰν ἀπ' ἀλλήλων γίνεσθαι, οἷοί εἰσιν οἱ τῶν ἀνθρώπων υἱοὶ πρὸς τοὺς γεννήσαντας.*

kein Geschöpf sei; daher auch die Väter sofort den Anathematismus aussprechen über die, welche lehren, daß der Sohn *ἐξ οὐκ ὄντων* sei, oder geschaffen, oder veränderlich, oder ein *ποίημα*, oder *ἐξ ἑτέρας οὐσίας*. Indem sie aber dieses aussprechen, geben sie deutlich zu erkennen, daß die Ausdrücke *ἐκ τῆς οὐσίας* und *ὁμοούσιον* den unfrommen *κτίσμα*, *ποίημα*, *γενητὸν*, *τρεπτὸν*, *οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ* contradictorisch entgegengesetzt sind [1]). Wer solches sagt, widerspricht der Synode, wer aber nicht wie Arius denkt, der muß nothwendig mit der Synode einverstanden sein (es gibt kein drittes) und einsehen, daß hier dasselbe Verhältniß obwaltet, wie das des Glanzes zum Lichte." Ueber dieses Gleichniß, dessen sich von Anfang alle Väter bedienten, spricht sich Athanasius noch ausführlicher (l. c. c. 23. 24) aus. Es liegt demselben der doppelte Gedanke zu Grund: daß der Sohn das eigene Wesen des Vaters (*τὸ ἐκ τῆς οὐσίας ἴδιον*), und daß er es in ungetheilter Einheit mit ihm besitze. Dadurch allein, daß er *τῆς τοῦ πατρὸς ἴδιον γέννημα* ist, sei er auch wahrhaft unveränderlich und unwandelbar. Es müße daher an der Wesensidentität des Sohnes mit dem Vater festgehalten werden [2]), d. h. an dem *ὁμοούσιον τῷ πατρί*.

Hiemit ist auf die innere Nothwendigkeit dieses Begriffs hingewiesen, die Athanasius sogleich umständlicher in folgender Weise entwickelt. „Wenn wir sagen, bemerkt er, der Logos sei aus dem Wesen Gottes, was kann das anders sein, als eben das wahrhafte ewige Sein Gottes, aus dem er geboren ist? Es kann nicht von einer andern Art und dem Vater fremd und unähnlich, oder blos äußerlich ähnlich sein, wie glänzend (vergoldet) Erz und Gold, Zinn und Silber [3]). Das sind

1) *ἀναιρετικὰ τῶν τῆς ἀσεβείας λογαρίων εἰσί.*

2) De decret. syn. nic. c. 23: *ἀνάγκη γὰρ καὶ ἐν τούτῳ τὴν ταὐτότητα πρὸς τὸν ἑαυτοῦ πατέρα σώζειν.*

3) Hilarius (de syn. c. 89. p. 1202) argumentirt von solchen Beispielen aus gegen das semiarianische Homoiusion. Timeo aurum bracteae, quia me fallere possit interius: et tamen auro simile est quod videtur. Timeo lactis similitudinem, ne oblatum mihi lac non lac ovium sit: quia

sich innerlich fremde und ungleichartige (ἑτεροφυῆ, ἑτεροούσια) Dinge, nach Wesen und Kraft ganz verschieden (ἀπεσχοινισμένα τῇ φύσει καὶ τῇ δυνάμει). Ist der Sohn ein solches (in seinem Verhältniß zu Gott), so ist er ein Geschöpf, wie wir, und nicht ὁμοούσιος; ist er aber — was alle bis auf Arius glaubten — kein Geschöpf sondern — der Logos, die Sophia, Ebenbild oder Abglanz des Vaters, so ist er begreiflich ὁμοούσιος [1]), und die Synode hat den treffenden Ausdruck und den richtigen Gedanken" (καλῶς ἔγραψε καὶ νενόηκεν ὀρθῶς). Das ist der nicänische Gedanke: wenn Christus Gott ist, so ist er es ganz, in wesentlicher Identität mit dem Vater, es gibt keinen Halbgott; dieser arianische Begriff ist innerlich unhaltbar, wie er auch weder im Worte Gottes noch im Glauben der Kirche begründet, also unwahr ist.

B. Die dogmatische Definition der Wesensgleichheit des hl. Geistes mit dem Vater und Sohne.

§. 27.

Stand der Frage.

Das nicänische Glaubensbekenntniß wiederholt einfach den Artikel des apostolischen Symbolums: et in spiritum sanctum,

---

ei simile videatur et bubulum. Ut lac ovium lacti ovium simile sit, non potest simile esse, nisi ovis sit. Similitudo vera in veritate (unitate) naturae est. Veritas autem in utroque (patre et filio) naturae non negatur homousion. Haec est enim *secundum essentiam* similitudo, si massa massae consimilis non fallat in bractea, si lac, quod concolor est, non diversum sit in sapore. Simile auro quidquam non potest esse nisi aurum etc. Er schließt: Has similitudines, quae non ex *unitate naturae sunt*, metuo.

1) Ebenso Hilarius (de syn. c. 83): Homousion si cui displicet, placeat necesse est, quod ab Arianis sit negatum. Negatum enim idcirco est homousion, ne ex substantia Dei patris Deus filius natus, sed secundum creaturas ex nihilo conditus praedicaretur.

ohne eine nähere Bestimmung beizufügen. Dazu hatte es auch keine Veranlassung [1]). Denn einerseits war überhaupt das Interesse der Untersuchung noch vorherrschend auf das trinitarische Grundverhältniß, des Sohne zum Vater gerichtet, andererseits hatte der Arianismus, den es zurückzuweisen bestimmt war, fast ausschließlich nur dieses in Betrachtung genommen.

Erst nach der Mitte des vierten Jahrhunderts lenkten die Theologen die Untersuchung auf den Artikel vom hl. Geist. Dieß geschah nicht blos deßhalb weil es nicht unterbleiben konnte, sofern nicht eine Dyas sondern eine Trias zu erörtern, nicht blos das erste und zweite göttliche Subject und ihr Verhältniß, sondern auch das dritte und sein Verhältniß zu beiden zu bestimmen war, sondern zunächst deßhalb, weil das erste Verhältniß selbst gar nicht zum völligen Abschluß zu bringen war, bevor nicht das Princip desselben zugleich auf das zweite angewendet wurde. Erst hier, in der Lehre vom hl. Geiste, zeigte sich die Unhaltbarkeit des Semiarianismus — denn der Arianismus fiel ja augenfällig außerhalb des christlichen Bekenntnisses —, indem es sich herausstellte, daß die semiarianische Homoiusie des Sohnes für den hl. Geist keinen Raum ließ in der Gottheit, sondern ihn in die Geschöpflichkeit herabdrängte, zeigte sich also auch, daß er nicht blos im Ausdruck von dem nicänischen Bekenntnisse abwich, sondern wirklich im Arianismus wurzle. Erst hier erwies sich die Nothwendigkeit: entweder zurückzutreten in den Arianismus und also das christliche Glaubensbekenntniß zu verläugnen, oder mit der Homousie strengsten Ernst zu machen und sie wie vom Sohne im Verhältniß zum Vater, so auch vom Geiste im Verhältniß zu beiden auszusprechen und zu bekennen: ὁμοούσιον εἶναι τὴν

---

1) Basil. ep. 125. n. 3 (Tom. III. p. 216) nach Aufführung des nicänischen Symbolums: ὁ δὲ περὶ τοῦ πνεύματος λόγος ἐν παραδρομῇ κεῖται, οὐδεμιᾶς ἐξεργασίας ἀξιωθείς, διὰ τὸ μηδέπω τότε τοῦτο κεκινῆσθαι τὸ ζήτημα, Ebenso Gregor von Nazianz, ep. CII. Tom. II. p. 93.

τριάδα τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. So geschah es; und damit schloß die kirchliche Entwicklung der Trinitätslehre und war der Sieg der Orthodoxie über den Arianismus besiegelt.

Dieses Bekenntniß, das die kirchlichen Synoden nach der Mitte des vierten Jahrhunderts ausdrücklich aufstellen und das durch die zweite allgmeine Synode seinem wesentlichen Inhalte nach dem nicänischen Bekenntnisse beigefügt wurde, ist nur die Auswicklung des nicänischen Glaubens, ganz ebenso, wie die Lehre der Pneumatomachen, d. h. die semiarianische Lehre vom hl. Geist [1]) nur die Consequenz ihres antinicänischen Standpunktes ist [2]). Die nicänische Synode richtet die ganze arianische Häresie [3]), sie widerlegt auch die, welche den hl. Geist lästern und ihn ein Geschöpf nennen [4]), d. h. die Semiarianer. „Denn nachdem die Väter über den Glauben an den Sohn einläßlich sich ausgesprochen, fügen sie unmittelbar bei: wir glauben auch an den hl. Geist, und vervollständigen so und vollenden das Bekenntniß ihres Glaubens an die hl. Trias,

1) Es ist treffend, wenn die allgemeine Synode von Constantinopel sagt: (αἵρεσιν) τῶν Ἡμιαρειανῶν ἤγουν Πνευματομάχων, denn das ist ihr eigentlicher Charakter, dasselbe in der Lehre vom hl. Geiste aufzustellen, was die Arianer in der vom Sohne aufstellten, die Gottheit des hl. Geistes zu läugnen, wie diese die des Sohnes läugnten.

2) Arius selbst spricht nirgends speciell vom hl. Geiste; nur im allgemeinen erklärt er, daß die drei Hypostasen unter sich ungleicher Herrlichkeit und heterogener Natur seien (Athanas. de syn. n. 15. p. 728. contr. Arian. Orat. I. n. 6. p. 410. Orat. III. n. 15. p. 564: ὅτι ἔξωθεν τὸν υἱὸν κτίσμα, καὶ πάλιν τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος βαττολογοῦσι — Ἀρειομανῖται. Eunomius (apol. bei Basilius Tom. I. p. 630) sagt vom hl. Geist (vgl. das spätere Glaubensbekenntniß, Mansi, III. p. 648): πρῶτον καὶ μεῖζον πάντων τῶν τοῦ μονογενοῦς ἔργων, προστάγματι μὲν τοῦ πατρὸς, ἐνεργείᾳ δὲ καὶ δυνάμει τοῦ υἱοῦ γενόμενον. Vgl. auch Epiphan. haer. LXIX. n. 52 u. 56.

3) Athanasius, ep. ad Afros n. 11. p. 899, nennt sie στηλογραφία κατὰ πάσης αἱρέσεως.

4) L. c.: αὕτη καὶ τοὺς βλασφημοῦντας εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ λέγοντας αὐτὸ κτίσμα ἀνατρέπει.

das Wahrzeichen des christlichen Glaubens und die Lehre der katholischen Kirche hiedurch bezeugend. Denn es ist ja euch und allen bekannt, und kein Christ kann darüber im Zweifel sein, daß wir nicht an die Creatur glauben, sondern an den einen Gott allmächtigen Vater, den Schöpfer aller Dinge; und an den einen Herrn Jesum Christum seinen eingebornen Sohn und an den hl. Geist: an den Einen Gott in dieser heiligen und vollkommenen Trias" [1]). Athanasius kann sich daher nicht genug wundern über den innern Widerspruch und die unhaltbare Stellung, in der sich einige befinden, die wie ihm berichtet worden, von der Häresie der Arianer (in Betreff des Sohnes Gottes) zurückgetreten, dabei aber gleichwohl von dem hl. Geist unwürdig denken, indem sie behaupten, nicht allein daß er ein Geschöpf sei, sondern auch daß er zu den dienenden Geistern gehöre und nur graduell sich über die Engel erhebe [2]). Das seien freilich nur scheinbar Antiarianer, in der That vielmehr Gegner des orthodoxen Glaubens. Denn wie die Arianer, wenn sie den Sohn Gottes läugnen, nothwendig auch den Vater läugnen, so müssen auch diese, indem sie unwürdig vom hl. Geiste reden, sofort auch der Würde des Sohnes zu nahe treten (δυσφημοῦσι καὶ εἰς τὸν υἱόν). „So theilen sie sich in die Negation der Wahrheit und sprechen die gleiche Lästerung gegen die hl. Trias aus, indem die einen wider den Logos, die andern wider den hl. Geist reden" [3]). Es sei eine merkwürdige Gedankenlosigkeit, von dem

1) L. c. Ep. ad Jovian. imperat. Opp. Tom. I. p. 780. Vgl. Basil. ep. 125. l. c. u. ep. 140. n. 2. p. 233. Gregor. Naz. orat. XXXI. n. 6. p. 560. ep. CII (al. orat. LI) Tom. II. p. 94. Epiphan. haer. LXXIV. n. 14.

2) Athanas. ep. ad Serap. n. 1. p. 648: λεγόντων αὐτὸ (πνεῦμα ἅγιον) μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἐν αὐτὸ εἶναι, καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων.

3) L. c.: Καὶ ἀμφότερα τὰ μέρη διείλοντο τὴν πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀντίστασιν· ἵν' οἱ μὲν κατὰ τοῦ λόγου, οἱ δὲ κατὰ τοῦ πνεύματος φρονοῦντες, τὴν αὐτὴν ἔχωσι εἰς τὴν ἁγίαν τριάδα βλασφημίαν.

Sohn zu läugnen, daß er ein Geschöpf sei, und von seinem Geiste es zu behaupten. „Wenn sie wegen des Einheitsbandes, das den Logos mit dem Vater verbindet, den Sohn nicht als ein Geschöpf gelten lassen, sondern ihn, was er in Wahrheit ist, als den Schöpfer der Dinge erkennen, wie kommt es doch, daß sie den hl. Geist, welcher in demselben Verhältnisse der Wesenseinheit mit dem Sohne steht wie dieser mit dem Vater, ein Geschöpf nennen? daß sie nicht einsehen, daß wenn sie eben durch diese Nichttrennung des Sohnes vom Vater die Wahrheit des Monotheismus retten, sie durch die Trennung des Geistes vom Logos die eine Gottheit in der Trias zerstören, sie theilen, ihr ein fremdes und verschiedenartiges Wesen beimischen und sie selbst in den Kreis des Geschöpflichen hereinziehen? So wäre die Trias nicht mehr Eins, sondern aus zwei verschiedenen Wesenheiten zusammengesetzt, wegen der Verschiedenheit des hl. Geistes (*διὰ τὸ ἑτερούσιον τοῦ πνεύματος*), die sie ersonnen haben [1]). Was ist aber das für eine Theologie, die aus Schöpfer (Gott) und Geschöpf (Nichtgott) zusammengesetzt ist? Entweder haben sie gar keine (göttliche) Trias, sondern eine Dyas, an die sich das Geschöpf anreiht; oder wenn eine Trias anzunehmen ist, wie das ja wirklich der Fall, wie können sie den Geist der (göttlichen) Trias mit den auf die Trias folgenden (durch sie bedingten) Geschöpfen zusammenwerfen" [2])?

1) Vgl. auch den Brief an Jovian, Athanas. Opp. Tom. I. p. 780.

2) L. c. n. 2. p. 649. — Wer sind diese Pneumatomachen? Macedonius und seine Anhänger wohl nicht, sagt Montfaucon in seiner Einleitung zu den Briefen an den Serapion und in der Anmerkung zu ep. 1. n. 1, weil jene, wie Athanasius im Eingang und öfter ausdrücklich bemerke, in Betreff des Sohnes rechtgläubig seien, während die Macedonianer den Sohn nicht als *ὁμοούσιος*, sondern nur als *ὁμοιούσιος* anerkennen (Theodoret. haeret. fab. lib. IV. n. 5. hist. eccl. lib. II. c. 6). Jenes ist richtig, der dafür angegebene Grund aber unhaltbar. Nach Epiphanius (haer. LXXIII. n. 1. p. 845) sind es die Häupter der Semiarianer, Basilius von Ancyra und Georgius von Laodicea, die dem Sohne noch göttliche Wesensähnlichkeit (Homoiusie) zugestehen, den hl. Geist aber unbedenklich für ein *κτίσμα* erklären und vom Vater und Sohn trennen. Sie, diese Vorgänger des Macedonius, sind von Athanasius ohne Zweifel gemeint. Ihre Rechtgläubigkeit in Betreff des Sohnes ist er geneigt gelten zu lassen (vgl. auch ob. S. 372 ff.), aber er findet sie, wie wir gesehen, ohne innern Halt, wenn nicht zugleich die wesentliche Gottheit des hl. Geistes angenommen werde. Anderwärts urtheilt er auch über die semiarianische Lehre vom Sohn mit der vollen Strenge des Nicäners z. B. Ep. ad Jovian. imperat. Tom. I. p. 780. Mit Rücksicht auf ihre Lehre vom hl. Geiste nennt er sie in seinen Briefen an den Serapion wiederholt „die Uneigentlichen", *Τροπικοί* (ep. 1. n. 10. 32. u. a.): quod nempe sacrae scripturae loca, quibus in vindicanda S. spiritus divinitate utebantur Orthodoxi, metaphoris et tropis vellent esse interpretanda (Edit. Maur. p. 645. n. 1). Vgl. auch Baur, die Lehre von der Dreieinigkeit I. 494 f. Ihre orthodoxe Geltung in der Lehre vom Sohne verdanken sie theils ihrem den strengen Arianern entgegengesetzten Widerstand, theils der innern Annäherung an die nicänische Lehre, so daß sie sich nicht an der Homousie des Sohnes, sondern nur an dem Ausdrucke zu stoßen schienen, theils — in der ersten Zeit — der politischen Rücksicht, welche die bedrängten strengen Nicäner zu nehmen hatten, die es nicht erlaubte das Wort: „wer nicht für mich ist, der ist wider mich" zur Maxime zu erheben. Dazu kommt, daß erst die Entwicklung der Lehre vom hl. Geist den innern Schaden des Semiarianismus und die ganze principielle Schärfe seines Gegensatzes zur nicänischen Orthodoxie an den Tag brachte.

Dieser von Athanasius so klar entwickelte und an sich so evidente innere Zusammenhang der Momente des trinitarischen Glaubensbekenntnisses brach sich jedoch nur allmählig Bahn. Wie ist dieß zu erklären? woher kommt es, daß die entschiedensten Anhänger des nicänischen Glaubens zögernd und schüchtern die Gottheit des hl. Geistes aussprachen? Indem wir diesen Umstand aufklären, treten wir der Sache selbst näher und führen die Entwicklung weiter. Durch die nicänische Entscheidung, daß der Sohn wesentlich Gott, dem Vater *ὁμοούσιος* sei, war die Frage des Arianismus, aber auch nur sie entschieden. Die des Semiarianismus blieb insofern offen, als die Homousie im Sinne der absoluten Tautusie nicht ausgesprochen, und also der Vorstellung eines Unterschieds in der Einheit des Wesens Raum gelassen war. Für diese Auffassung war dann der ab-

quatere Ausdruck freilich ὁμοούσιος, aber der von der Synode gebrauchte doch keineswegs unzuläßig, weßhalb die Motivirung seiner Zurückweisung von Seiten der Semiarianer: er sei nicht schriftgemäß und von den frühern Vätern nicht gebraucht, bei einigen derselben gewiß ehrlich gemeint, sowie andererseits auch die gute Aufnahme, die dieser Standpunkt bei den strengen Nicänern fand, kein bloßes Dictat der Klugheit war. Man mußte ihn als berechtigt anerkennen und neben dem der strengen Nicäner fortbestehen lassen; denn beide bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Sie verhalten sich, was hier nur angedeutet sei, gerade so zu einander wie die beiden Formeln: eine Ustе in drei Hypostasen, und: eine Hypostase in drei Personen. Jener, wenn er sich gegen diesen absperrt, ist der Semianismus, dieser, wenn er jenen von sich ausschließt, die Rückwendung zum Sabellianismus oder dieser selber (Marcellus, Photin). So lange die Betrachtung ausschließlich oder vorherrschend auf das Verhältniß des Sohnes gerichtet war, mußte es unentschieden bleiben, ob die Tendenz, hier und dort, ins Häretische ging, oder ob sie nach innen, der Wahrheit zustrebte; erst die Ausdehnung des eingenommenen Standpunkts auf das weitere Verhältniß vom hl. Geiste und die specielle Bestimmung desselben brachte volle Klarheit und die letzte Entscheidung. Marcellus sprach dem hl. Geiste die Persönlichkeit rundweg ab [1]); die eigentlichen Semiarianer, die Tropikoi und die Macedonianer, erklärten ihn für ein Geschöpf. Dagegen verfochten Athanasius (epp. ad Serap.), Basilius (contr. Eunom. III. de Sp. S.), Gregor Naz. (Orat. XXXI), Didymus (de Sp. s.) u. A. die Homousie des hl. Geistes.

Aber unter den Vertretern der Homousie waren manche, die den Ausdruck Gott auf den hl. Geist anzuwenden Bedenken trugen.

1) Basil. ep. 264. n. 5. p. 407: *οὔτε υἱὸν ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὁμολογοῦν ἀλλὰ προενεχθέντα καὶ πάλιν ὑποστρέψαντα εἰς τὸν ὅθεν προῆλθεν· οὔτε τὸν παράκλητον ἰδίως ὑφεστηκέναι συγχωροῦν.*

„Von unsern Gelehrten, sagt Gregor [1]) von Nazianz, halten einige den hl. Geist für eine bloße (göttliche) Wirksamkeit, andre für ein Geschöpf, andre für Gott, wieder andre wissen und wollen sich weder für das eine noch für das andere entscheiden, aus Ehrfurcht für die Schrift, wie sie sagen, da diese sich nicht deutlich und bestimmt darüber ausspreche, weßhalb sie ihn weder verehren noch geringschätzen, sondern in einer gewissen mittlern, in der That aber unhaltbaren Stimmung in Bezug auf ihn sich halten wollen. Von denen, die ihn für ein göttliches Wesen halten, sind einige innerlich, dem Gedanken nach fromm (orthodox) gesinnt, andere gehen weiter und sind es auch im Ausdruck und Bekenntniß (ihn unbedenklich auch Gott nennend). Von andern die noch klüger sein wollen vernehm' ich, daß sie das göttliche Wesen gleichsam ausmessen; sie bekennen mit uns, daß man drei (göttliche Hypostasen) denken müsse, halten sie aber so sehr auseinander, daß sie die erste nach Wesen und Macht für unendlich, die andere dagegen der Macht aber nicht dem Wesen nach, die dritte nach beiden Beziehungen für begränzt erklären, und so auf ihre Weise dasselbe ausdrücken, was andere mit dem Unterschied des Schöpfers, des Gehülfen und des Dieners sagen wollen, den sie auf die göttlichen Hypostasen übertragen, um ihre wesentliche Unterordnung damit auszudrücken."

Drei wesentlich verschiedene Ansichten über den hl. Geist bestanden demnach unter den Theologen (mit Einschluß der häretisch lehrenden): 1. die monarchianische, die den hl. Geist nicht für ein eigenes Subject hält, sondern darunter eine bestimmte Offenbarung und Wirksamkeit Gottes versteht; 2. die arianische, wornach er wesentlich nicht Gott sondern ein Geschöpf ist; 3. die orthodoxe, wornach er ein göttliches Wesen, und kein Geschöpf ist. Gregor unterscheidet ferner in der zweiten und dritten gewisse Modificationen, sowie

1) Orat. XXXI. n. 5. p. 559.

eine zwischen beiden in der Mitte sich haltende Ansicht [1]). Diese letztere charakterisirt sich selbst als charakterlos, und es ist über sie weiteres zu sagen weder möglich noch nöthig. Eine Modification der arianischen Ansicht ist die zuletzt vorgetragene und deutlich genug bezeichnete Abstufung von dem schlechthin (nach Wesen und Macht) unendlichen, zu dem halb (blos dem Wesen nach, potentiell) unendlichen, und von diesem zu dem dritten göttlichen Wesen, das durch die doppelte Beschränkung, mit der die wesentlichen Factoren der Gottheit in ihm gesetzt sind, sich als das letzte erweist. Vergleicht man damit den 1. Brief Gregors an Cledonius [2]), so kann man vermuthen [3]), daß Apollinaris diese Ansicht auf die Bahn gebracht habe. „Weil sie (die Apollinaristen) aber, sagt Gregor, aufgeblasen sind wegen der Schrift über die Trinität und uns beschuldigen, als ob wir nicht der gesunden Lehre huldigten, auch viele dadurch verleiten, so muß man wissen, daß Apollinaris dem hl. Geiste den Namen der Gottheit zwar gibt, aber das Wesen der Gottheit keineswegs bewahrt. Denn er läßt die Trias aus einem großen, größern und größten bestehen, wie aus dem Glanz, dem Strahl, der Sonne, d. i. dem Geist, Sohn und Vater; und das ist ein Klimax der Gottheit, der nicht in ihr inneres Wesen hinein, sondern aus demselben herausführt und sie in die Geschöpflichkeit herabzieht [4]). Uns dagegen sind Vater Sohn und Geist keine bloße Namen, um durch sie ungleiche Wesen oder Potenzen von einander zu unterscheiden, sondern Hypostasen, denen wie der Name Gott, so die eine und selbe Natur, Wesenheit und Macht der Gottheit zukommt" [5]).

1) Nach Socrates hist. eccl. II, 41 die des Eustathius von Sebaste u. A.

2) Ep. CI. (al. Orat. L) p. 92. Opp. Tom. II.

3) Münscher, Handbuch der Dogmengeschichte. III, 455. A.

4) *Κλίμαξ ἐστὶν θεότητος, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγουσα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ κατάγουσα.*

5) *Ἡμεῖς δὲ θεὸν γινώσκομεν τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· ταῦτα δὲ οὐ κλήσεις ψιλὰς, τεμνούσας ἀξιωμάτων ἢ δυνάμεων ἀνισότητας, ἀλλὰ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὥσπερ προσηγορίαν, οὕτω καὶ θεότητος φύσιν καὶ οὐσίαν καὶ δύναμιν.* Aus dieser Gegenüberstellung gewinnt es fast den Anschein, als ob Apollinaris vielmehr monarchianisch gelehrt habe. Dann müßte die obige Vermuthung fallen gelassen werden.

Was die dritte, orthodoxe Auffassung betrifft, so kennt Gregor hier keine inneren Unterschiede oder Abweichungen, sondern nur Modificationen im Ausdruck und Vortrag derselben. Alle anerkennen die göttliche Wesenheit des hl. Geistes, mithin seine Homousie mit dem Vater und Sohn; ihn sofort auch ausdrücklich Gott zu nennen, scheuen sich Einige. Und warum? Zwei Gründe führt Gregor an: Mangel an ausdrücklichen Schriftstellen, die den hl. Geist Gott nennen oder ihm die göttliche Verehrung zusprechen [1]), und die Furcht, in Tritheismus zu fallen [2]). Diese Gründe brachten nicht allein die Häretiker (Pneumatomachen) vor, sondern sie wirkten auch bei der Masse der orthodox Gesinnten, die sich nur schwer zu dem klaren Gedanken der völligen Wesenseinheit der drei Hypostasen erhoben. Solches bestimmte die kirchlichen Lehrer, namentlich den Basilius, mit dem Namen Gott zu ökonomisiren und ihn nicht sofort dem hl. Geiste geradezu beizulegen. Gregor ist weit entfernt, diese Zurückhaltung nicht anzuerkennen; er fordert sie und tadelt die, welche gegenüber von *ταπεινοῖς*, d. i. niedrig Gesinnten und Unverständigen sie nicht beobachten, als *οὐκ οἰκονομικοί*, als solche, die mit der Perle der Wahrheit und ihrer bessern Erkenntniß nicht haushälterisch umgehen [3]), wogegen er seinen Freund Basilius belobt und gegen die Vorwürfe der Eiferer unter den kappadocischen Bischöfen vertheidigt. „Es ist besser die Wahrheit mit behutsamer Rückhaltung behandeln (*οἰκονομηθῆναι τὴν ἀλήθειαν*), als sie durch zu offenes Aussprechen zu exponiren [4]). Denn uns bringt es keinen

1) Orat. XXXI. n. 1. p. 556. n. 12. p. 563.

2) Ibid. n. 13 seqq. p. 564.

3) Orat. XLI. n. 6. p. 736.

4) Indem die Menge noch nicht reif war für die Erkenntniß der Wahrheit und gleichsam ein Nebel (*νέφος*) auf den Geistern lag, so würde durch

Nachtheil, wenn wir die Gottheit des hl. Geistes aus andern Ausdrücken, die darauf (schlußweise) führen, erkennen — die Wahrheit liegt ja nicht im Wortlaut, sondern in dem geistigen Verständniß — der Kirche aber würde ein großer Schaden erwachsen, wenn die Wahrheit wegen eines Mannes (unvorsichtiger Verkündigung derselben) verfolgt und geschlagen würde" [1]). Sonst aber und von solchen Rücksichten abgesehen fordert Gregorius das unumwundene und klare Bekenntniß der vollkommenen Gottheit des hl. Geistes [2]).

Auffallend erscheint auf den ersten Blick die Furcht vor Tritheismus nicht blos der Arianer, oder wie Gregorius sich ausdrückt, der τελεώτεροι (κατὰ) τὴν ἀσέβειαν, sondern auch der Semiarianer (οἱ τῆς δευτέρας μερίδος; Basilius von Ancyra und seine Anhänger), die von dem Sohne im Ganzen noch rechtgläubig lehren (οἱ περὶ τὸν υἱόν πως εὐγνώμονες). Denn was diese betrifft, gegen die Gregor sofort sich auch wendet, so schlagen sie sich ja offenbar mit ihren eigenen Waffen, wenn sie gegen die orthodoxe Lehre von der Homousie des hl. Geistes den Einwand erheben: εἰ θεὸς, καὶ θεὸς, καὶ θεὸς, πῶς οὐχὶ τρεῖς θεοί; ἢ πῶς οὐ πολυαρχία τὸ δοξαζόμενον; Daher Gregor sie also anläßt: „Wie könnt ihr uns Tritheisten nennen, die ihr den Sohn (als Gott) verehrt, wenn ihr auch vom hl. Geist abgefallen seid? Seid ihr dann nicht Ditheisten? Solltet ihr aber auch die göttliche Verehrung des Eingebornen ablehnen,

zu rücksichtsloses Eintreten für die Gottheit des hl. Geistes nur den Pneumatomachen Vorschub geleistet sein und die Gewitterwolke zu einem schädlichen Ausbruch gebracht.

1) Ep. LVIII. p. 52. Ueber die Lehre des Basilius vom hl. Geiste vgl. man weiter: Gregor. Naz. Orat. XLIII. n. 68. 69.

2) Orat. XII. n. 6: *Μέχρι γὰρ τίνος τῷ μοδίῳ τὸν λύχνον περικαλύψομεν καὶ φθονήσομεν τοῖς ἄλλοις τῆς τελείας θεότητος, δέον ἐπὶ τὴν λυχνίαν ἤδη τιθέναι καὶ λάμπειν πάσαις ἐκκλησίαις τε καὶ ψυχαῖς, καὶ παντὶ τῷ τῆς οἰκουμένης πληρώματι, μηκέτι εἰκαζόμενον, μηδὲ τῇ διανοίᾳ σκιαγραφούμενον, ἀλλὰ καὶ φανερῶς ἐκλαλούμενον*; Vgl. Hergenröther, Gregor von Naz. S. 206. A. u. Ullmann, Gregor von Naz. S. 382 ff.

so würdet ihr offenbar auf Seite der Gegner des Glaubens (der Arianer) stehen, und welchen Grund hätten wir dann noch, mit euch gelinder umzugehen, und nicht vielmehr als völlig erstorben auch euch aufzugeben? Andernfalls, wenn ihr den Sohn als Gott verehret: wie wollt ihr euch von dem Vorwurf des Ditheismus reinigen, wenn er erhoben wird?.. Dieselben Gründe, womit ihr diesen Vorwurf abwehren würdet, müßten uns gegen den Vorwurf des Tritheismus zu statten kommen, und so würden wir durch euren Beistand gegen eure Anklage siegen, was ja ganz vortrefflich wäre" [1]). Gregor bezeichnet das Bedenken gegen die Gottheit des hl. Geistes aus dem Gesichtspunkte der göttlichen Monarchie als die Hauptsache (τὸ κεφάλαιον), und somit als viel gewichtiger als die aus dem Schweigen oder der unbestimmten Sprache der hl. Schrift hergeleiteten Zweifelsgründe. In der That trifft es den eigentlichen Kern der Frage zwischen der orthodoxen Lehre und der arianischen Aufstellung, die wie schon bemerkt in der Lehre vom hl. Geist zwischen den Nicänern und den Semiarianern zum endlichen Austrag und zur völligen Abklärung kam. Indem die den strengen Nicänern am nächsten stehenden Semiarianer wie Basilius von Ancyra und seine Genossen den hl. Geist unbedenklich und unumwunden für ein Geschöpf erklären, um nicht in Tritheismus zu gerathen, so lichten sie hiedurch das bis dahin über den Sinn und die Tragweite ihrer Homoiusie des Sohnes schwebende Dunkel und stellen den Gegensatz derselben zu der nicänischen Homousie als einen wesentlichen und principiellen ganz augenfällig hin. Es ist ihnen der Vater der Eine Gott, der ausschließliche Träger des absoluten Wesens, ganz wie dem Arius, und wie nahe sie nun auch den Sohn ihm bringen und wie vollkommen ähnlich und ihm verwandt sich denken mochten — hierin von Arius völlig abweichend — als Träger dieses selben absoluten Wesens, und folglich mit dem Vater substantiell identisch (ὁμοούσιος,

1) Orat. XXXI. n. 13.

unius substantiae, wie Hilarius und die Lateiner übersetzen) anerkannten sie ihn nicht, weil sie darin eine Gefährdung der göttlichen Monarchie — sofern das Princip der Homousie zugleich auf den hl. Geist erstreckt wurde, Tritheismus — (nach ihrer eigenen gewöhnlichen Angabe, Sabellianismus) erkannten. Hatten sie so den Sohn noch als ein göttliches Wesen über der Creatur, aber nicht als das göttliche Wesen erkannt, so mußten sie den hl. Geist in die Geschöpflichkeit herabsetzen; denn mehreren Wesen jene Stufe einräumen, wäre ihnen selbst als polytheistisch erschienen. Aber ob nur ein oder mehrere göttliche Wesen außer dem einen Gotte angenommen werden, ist in der Hauptsache gleichgültig: eine Gefährdung des reinen Monotheismus ist auch jenes, wenn es gleich kein Polytheismus, kein Tritheismus ist.

Auf der orthodoxen Seite bewirkte die Negation einer wesentlichen Abstufung zwischen Sohn und Vater in gleicher Weise auch die Negation einer solchen in Bezug auf den hl. Geist und seine Hereinnahme in die absolute Wesenseinheit Gottes. Die Consequenz des Denkens ist auf beiden Seiten somit die gleiche. Aber hier sehen wir sie im Dienste der Wahrheit, unerschütterlich festhaltend an der Grundlage des christlichen Gottesbewußtseins, dem reinen Monotheismus, die die Semiarianer erschütterten und die sie damit nicht wieder herstellten, daß sie in dem hl. Geist eine bloße Creatur und nicht einen zweiten Untergott erblickten. Doch geschah es nicht ohne Schwankungen, und nur allmählig gelingt die Ausführung des Hypostasenbekenntnisses in völliger Angemessenheit zu dem des reinen Monotheismus. Zu jenen Schwankungen rechnen wir die Bedenklichkeit mehrerer orthodoxen Lehrer, den hl. Geist geradezu Gott zu nennen, und in die Homousie, welche das Nicänum dem Sohne in Bezug auf den Vater zusprach, ohne Weiteres auch den hl. Geist hereinzunehmen. In diesem Schwanken steckt, möcht' ich sagen, ein Ueberrest des Semianismus; jedenfalls beweist es, daß derselbe von jenen noch nicht überwunden und die Homousie der Hypostasen noch nicht in dem reinen

und strictem Sinne der absoluten Tautusie erfaßt und begriffen ist.

§. 28.

Das constantinopolitanische Symbolum.

Der Semiarianer Macedonius [1]) machte den Lehrpunkt von dem hl. Geiste zum Gegenstand ausdrücklicherer Erörterung. Die Semiarianer, die sich bisher unter der Fahne der Wesensähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater gesammelt und hauptsächlich gegen die strengen Arianer Front gemacht hatten, schaarten sich nun um Macedonius, der die Lehre auf den Schild hob: der hl. Geist ist nicht Gott sondern Geschöpf, nicht Herr sondern Diener [2]), und richteten ihren Kampf vorzüglich gegen die orthodoxen nicänischen Lehrer [3]).

Die orthodoxen Lehrer traten ihnen entgegen, verwarfen diese Lehre als dem nicänischen Glauben zuwider, und erklärten die Wesensgleichheit des hl. Geistes mit dem Vater und Sohn, die Homousie der ganzen Trinität auf einer Reihe von Synoden. Zuerst ist es die von Athanasius nach Alexandrien berufene und präsidirte Synode

1) Sozom. h. e. IV, 27. Theodoret. h. e. II, 6.

2) Sozom. l. c.: *τὸν υἱὸν θεὸν εἶναι, κατὰ πάντα τε καὶ κατ' οὐσίαν ὅμοιον τῷ πατρί· τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἄμοιρον τῶν αὐτῶν προσβείων ἀπεφαίνετο, διάκονον καὶ ὑπηρέτην καλῶν, καὶ ὅσα περὶ τῶν θείων ἀγγέλων λέγων τις, οὐκ ἂν ἁμάρτοι·* Die Würden und Ehren, die er dem hl. Geist absprach, sind die des Sohnes, dem der Name Gott und Herr und göttliche Verehrung gebührt, wogegen der hl. Geist nur ein ausgezeichneter Diener Gottes und Christi in der Weise der Engel sein sollte. Vgl. die obige Angabe des Athanasius über die ersten Pneumatomachen.

3) Ihre Geschichte und Thätigkeit auf Synoden s. bei Hefele, Conciliengeschichte I. S. 707. 710 ff.

vom Jahre 362, von deren Beschlüssen Rufin [1]) sagt: additur sane in illo concilii decreto etiam de spiritu sancto *plenior disputatio ut ejusdem substantiae ac deitatis, cujus pater et filius, etiam spiritus s. crederetur; necque quicquam prorsus in trinitate aut creatum aut inferius posteriusve diceretur.* Die Arianer, welche in die Gemeinschaft der Rechtgläubigen zurückkehren wollten, hätten vor allem — so erklären die Väter in ihrem Synodalschreiben an die Antiochener — die arianische Häresie zu verwerfen und den nicänischen Glauben zu bekennen. Sie hätten dann aber auch diejenigen zu verwerfen, welche den hl. Geist für eine Creatur getrennt von der Substanz des Sohnes erklären; denn das erst heiße wahrhaft von der arianischen Häresie zurücktreten, wenn man die drei Hypostasen nicht trenne, und keine für ein Geschöpf halte. Denn die, welche zwar zu dem nicänischen Glauben sich zu bekennen vorgeben, inzwischen aber wider den hl. Geist zu reden sich erlauben, verläugnen die arianische Häresie in der That nur äußerlich, innerlich halten sie an ihr fest [2]). Diesen Aussprüchen reiht sich die Erklärung über den nicänischen Glauben an, welche Athanasius im Namen einer großen Synode dem Kaiser Jovian auf dessen Verlangen zustellte [3]). „Da gegenwärtig einige, heißt es hier (l. c. n. 1), die arianische Häresie zu erneuern gedenken (nämlich in Bezug auf den hl. Geist, von dem sie dasselbe behaupten, was Arius vom Sohne: daß er nicht Gott, sondern ein Geschöpf sei), und den Glauben, den die Väter in Nicäa bekannten, zu entkräften wagen, den sie zwar zu bekennen sich den Anschein geben, in Wahrheit aber läugnen, indem sie

1) Hist. eccl. I. (X.) c. 29. Socrat. h. e. III, 7: *ἔνθα καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα θεολογήσαντες, τῇ ὁμοουσίῳ τριάδι συνανελαμβάνοντο.*

2) Athanas. ad Antioch. n. 3. Opp. Tom. I. p. 772. Mansi, concil. coll. Tom. III. p. 347.

3) Athanas. opp. Tom. I. p. 780 seqq. Vgl. Hefele a. a. O. S. 709.

das *ὁμοούσιον* verkehrt auslegen [1]) (um sich seiner Annahme zu entziehen [2]) und gegen den hl. Geist unfromm reden, weil sie sagen: er sei ein Geschöpf und durch den Sohn geworden" [3]): so hielten es die Väter im Interesse des gläubigen Volkes, ihn, den Kaiser, über dieses Treiben der Semiarianer und den wahren (nicänischen) Glauben zu verständigen. Hierauf wird das nicänische Glaubensbekenntniß sammt den Anathematismen mitgetheilt (ib. n. 3. p. 781), und schließlich (n. 4. p. 782) dazu bemerkt: „In diesem Glauben, erlauchter Kaiser, *ὡς θεῖᾳ καὶ ἀποστολικῇ* (*πίστει*), müssen alle beharren und Niemand soll ihn alteriren (*μεταχινεῖν πιθανολογίαις καὶ λογομαχίαις*), wie die Arianer gethan, wenn sie vom Sohne Gottes sagen: er sei aus Nichts geworden, und es sei eine Zeit gewesen, da er noch nicht war, und er sei geschaffen, gemacht und veränderlich. Diese Irrlehre hat die nicänische Synode mit ihrem Anathem gerichtet und ihr das Bekenntniß des wahren Glaubens entgegengesetzt (in dem *ὁμοούσιον εἶναι τὸν υἱὸν τῷ πατρί*). Nicht eine einfache Gottähnlichkeit, sondern die Wesensgleichheit haben sie von ihm ausgesagt. Aber auch den hl. Geist trennten (*ἀπηλλοτρίωσαν*) sie nicht vom Vater und Sohne, vielmehr verherrlichten sie ihn mit dem Vater und Sohn zugleich *ἐν τῇ μιᾷ τῆς ἁγίας τριάδος πίστει, διὰ τὸ καὶ μίαν εἶναι ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι θεότητα.*"

In Rom versammelte Papst Damasus mehrere Synoden abendländischer (meist italiänischer und gallischer) Bischöfe, die den nicänischen Glauben völlig im Sinne des Athanasius und der alexandrinischen Synode erklärten. So sprechen auf der ersten (369) neunzig Bischöfe in ihrem Synodalschreiben an die Illyrier aus [4]): pater et filius unius virtutis, uniusque

1) Ueber die verwerfliche Auslegung dieses Wortes seitens der Semiarianer s. ob. S. 314.

2) Und ihr *ὁμοιούσιον* dafür zu substituiren.

3) *Κτίσμα εἶναι αὐτὸ καὶ ποίημα διὰ τὸ υἱὸν γεγενῆσθαι.*

4) Bei Mansi, Tom. III. p. 444. Das Synodalschreiben derselben

magnitudinis debet credi, *uniusque essentiae sive substantiae simul et Spiritus s.* — Eine spätere römische Synode stellte eine Reihe von Anathematismen, namentlich auch gegen die Pneumatomachen auf, die in dem Schreiben des Papstes Damasus an Paulinus B. von Antiochien enthalten sind [1]). Die

Synode an die orientalischen Bischöfe (Mansi p. 459) enthielt, wie es scheint, eine ausführliche Mittheilung der Decrete derselben, welche die Orientalen, zu Antiochien auf einer Synode versammelt, unterschrieben (Mansi p. 461), und später die Synode zu Konstantinopel (382) recipirte. Vgl. Hefele, Conciliengeschichte II, 20 ff. Es heißt dort: (Nos) nicaeni concilii fidem inviolabilem per omnia retinentes, sine simulatione verborum aut sensu corrupto nullo modo spiritum sanctum separamus (a patre et filio), sed *perfectum in omnibus, virtute, honore, majestate, deitate, cum patre conveneramus et filio* (Mansi p. 461) .. *Spiritum quoque sanctum increatum atque unius majestatis, unius usiae, unius virtutis cum deo patre et domino nostro Jesu Christo fateamur.* Neque enim creaturae dignus injuria est, qui emissus est ut crearet, sicut propheta sanctus adstruxit dicens: *emitte Spiritum tuum et creabuntur;* deinde alius item posuit: *spiritus divinus qui fecit me* (Job. 30, 4). (Non enim separandus est divinitate) qui in operatione ac peccatorum remissione connectitur (Mansi p. 460).

1) Mansi p. 482 (vgl. p. 486 u. Theodoret. h. e. V, 11): Et quia postea hic error inolevit, ut quidam ore sacrilego auderent dicere, Sp. s. factum esse per filium — Anathematizamus eos, qui non tota libertate proclamant cum cum patre et filio unius potestatis esse atque substantiae. Anathematizamus Macedonianos, qui de Arii stirpe venientes non perfidiam mutavere sed nomen. Pag. 483. (p. 487) beginnt eine neue Reihe von Anathematismen, die, ähnlich dem spätern Symbolum quicunque, theils die drei Personen zusammennehmen und ihre Einheit und gemeinsamen Prädicate fordern, theils speciell die Homousie des Sohnes und besonders des hl. Geistes urgiren. Die letztern lauten: Si quis non dixerit, Spiritum s. de patre esse vere ac proprie, sicut filius de divina substantia, et deum verum (esse), anathema sit. S. q. n. d. Spiritum s. omnia posse et omnia nosse et ubique esse, sicut filium et patrem, a. s. S. q. d. Spiritum s. facturam esse, aut per filium factum, a. s. S. q. n. d. adorandum Spiritum s. ab omni creatura, sicut filium et patrem, a. s. Si quis de patre et filio bene senserit, de Spiritu autem s. non recte habuerit, haereticum (s) est, (.) quod omnes haeretici de filio dei et spiritu s. male sentientes in perfidia Judaeorum et Gentilium inveniuntur. Hier ist offenbar der Text verdorben, indem Sätze aus verschiedenem Zusammenhang und mit verschiedener Tendenz in eins verbunden werden. Der erste Satz will die pneumatomachische Lehre der (vom Sohne orthodox lehrenden) Semiarianer verwerfen; der zweite Satz ist allgemeiner: er will die Doppelhäresie, und zwar in Bezug auf Sohn und Geist, nämlich die monarchianische (jüdische) und die arianische (heidnische) zurückweisen. In dem Manuscript des Justel. (Mansi III. p. 487) erscheint der Satz als Aufschrift. Dieß das richtige.

illyrischen Bischöfe, an welche die unter Damasus 369 versammelten in einem Synodalschreiben jene Erklärung über den nicänischen Glauben abgegeben, erklären (375) ihrerseits [1]) in einem Schreiben an die Orientalen: *ὁμοούσιον εἶναι τὴν τριάδα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος*, und sprechen das Anathem gegen die, welche den hl. Geist von dem Vater und dem Sohne trennen (*ἀποχωρίζοντες* [2]); es sei der nicänische Glaube: *τὴν ἁγίαν τριάδα ὁμολογεῖν ὁμοούσιον* [3]). Der Kaiser Valens, in einem Erlaß an die Bischöfe Asiens [4]), conformirt sich dem Bekenntniß der illyrischen Bischöfe und bezieht sich in derselben Weise auf die Erklärungen zweier andern (in Rom und Gallien gehaltenen) Synoden, die er dahin angibt: *μίαν εἶναι καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἐν τρισὶ προσώποις, τοῦτ' ἔστι, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι* [5]).

Nun fehlte nur noch die feierliche Erklärung der Morgenländer für die Homousie des hl. Geistes. Sie erfolgte auf der allgemeinen Synode derselben zu Constantinopel 381 [6]). Auch die macedonianischen Bischöfe waren, da es sich hauptsächlich um die Beseitigung ihrer Irrlehre handelte, dahin berufen, und 36 derselben wirklich erschienen. Aber die Verhand-

1) Wegen welcher Erklärung die Bischöfe Italiens sie beglückwünschen (das Schreiben bei Mansi, tom. III. p. 391).

2) Bei Mansi, tom. III. p. 385.

3) Mansi, l. c. p. 387.

4) Mansi, p. 390.

5) Mansi, l. c. p. 392.

6) Das Geschichtliche bei Hefele a. a. O. II, 1 ff.

lung mit ihnen, vor Eröffnung der Versammlung, führte ihre Verständigung nicht herbei: sie erklärten, lieber die arianische Meinung annehmen, als für das ὁμοούσιον sich erklären zu wollen [1]). D. h. da man die Annahme der Homousie, und zwar (das war die Sachlage) des hl. Geistes, also der ganzen Trinität, von ihnen forderte, so entgegneten sie: wie sie eher das (bis jetzt zugestandene) ὁμοιούσιος des Sohnes zurücknehmen und mit Arius auch selbst den Sohn für ein Geschöpf, für ἑτερούσιος erklären würden. So zeigten sie, daß sie Arianer seien — und zogen ab.

Die Synode bestätigte nun einstimmig den nicänischen Glauben und anathematisirte die dagegen aufgetretenen Häresien [2]). „Der Glaube der zu Nicäa in Bithynien versammelten 318 Väter darf nicht umgestoßen werden; er hat in Geltung zu bleiben und sind dagegen die Häresien zu anathematisiren, besonders die der Eunomianer oder Anomöer (Gegner des ὅμοιος und für ἑτερούσιος), und die der Arianer oder Eudoxianer (Gegner des ὅμοιος κατ' οὐσίαν, wie des ἑτεροούσιος, und für das einfache ὅμοιος) — in Bezug auf den Sohn —, und die der Semiarianer oder eigentlich Pneumatomachen; und die der Sabellianer, Marcellianer und Photinianer, und die der Apollinaristen" [3]). Die letzte Häresie betrifft die Incarnation, obwohl

1) Socrat. h. e. V, 8: μᾶλλον ἔφθασαν τὴν ἀρειανὴν αἱρεῖσθαι ὁμολογεῖν δόξαν, ἢ τῷ ὁμοουσίῳ συντίθεσθαι.

2) Socrat. h. e. V, 8. Sozom. VII, 9. Theodoret. V, 8. Die Väter selbst, in ihrem Schreiben an den Kaiser (Mansi, tom. III. p. 558), sagen darüber: Ἔπειτα δὲ (nach Erneuerung der Eintracht unter einander) καὶ συντόμους (breves definitiones) ἐξεφωνήσαμεν, τήν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες, καὶ τὰς κατ' αὐτῆς ἐκφυείσας αἱρέσεις ἀναθεματίσαντες. Nach dem Synodalschreiben der morgenländischen Bischöfe vom Jahr 382 (Mansi, l. c. p. 586) haben sie zugleich eine ausführlichere Abhandlung (τόμος) über die Trinität und Incarnation (gegen Apollinaris) gegeben; diese theologische Arbeit, in dem Schreiben an den Kaiser nicht erwähnt, weil den Acten nicht beigelegt, ist nicht auf uns gekommen.

3) Canones Concil. Const. I. can. 1. Mansi, III. p. 558.

die Apollinaristen auch in der Trinität nicht rechtgläubig lehrten (ob. S. 406). Die subordinatianische Häresie erscheint in zwei Gruppen: als Irrlehre in Bezug auf den Sohn, Läugnung seiner Homousie mit dem Vater — Arianismus — und als Irrlehre in Bezug auf den hl. Geist, Läugnung der Homousie des hl. Geistes, der ganzen Trinität — Semiarianismus. Dort sind es zwei Schattirungen: die welche das ἀνόμοιον und die welche das ὅμοιον lehren (die Homoiusianer ließ man in diesem Punkte als zu den Nicänern zählend passiren; nur als Pneumatomachen wurden sie anathematisirt). Die monarchianische Häresie ist unter dem Namen ihres Hauptrepräsentanten vor dem Nicänum und ihrer Erneuerer (Marcellus und Photinus) genannt. — Weiter erklärt die Synode (Can. 5, wenn er ihr und nicht vielmehr der Synode vom folgenden Jahre angehört [1]) in Betreff der Schrift der Occidentalen [2]), daß sie (über das antiochenische Schisma mit der abendländisch-römischen Kirche zwar nicht einverstanden) auch die Antiochener (beider Parteien) als rechtgläubig anerkenne: τοὺς μίαν ὁμολογοῦντας πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος θεότητα" [3]). Endlich gehört hieher vorzugsweise die Erklärung, welche die Väter dem Artikel des Symbolums: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον geben, indem sie hinzufügen: τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. Sie sprechen damit die Gottheit des hl. Geistes, welche die Semiarianer läugneten und so die Trinität zertheilten, ausdrücklich aus und erheben denselben auf dieselbe Linie mit dem Vater und Sohne, und bekennen also μίαν θεότητα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος

1) Hierüber Hefele a. a. O. II. 13 f. 19 ff.

2) Περὶ τοῦ τόμου τῶν Λυτικῶν. Vgl. das Schreiben der italienischen Bischöfe an Theodosius bei Mansi, p. 630.

3) Mansi, p. 559.

ἅγιον. Sie nennen den hl. Geist κύριον, herrschend (dominum); die Macedonianer hatten ihn als „Diener" bezeichnet (ob. S. 411). Sie geben ihm das weitere göttliche Prädikat: ζωοποιόν, lebendig machend, weil er die Quelle nicht nur des Natur-, sondern auch des geistigen Lebens ist (vgl. ob. S. 413. A. 4). Der Geist ist „aus dem Vater hervorgegangen", nicht „durch den Sohn aus Nichts geschaffen", wie die Macedonianer lehrten [1]) (ob. S. 413), und als der göttlichen Substanz theilhaftig, als ὁμοούσιος τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ, als Eins in der Gottheit mit ihnen gebührt ihm auch die gleiche Ehre und Herrlichkeit mit ihnen (συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον), welche die Macedonianer ihm versagten. Das τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν ist die herkömmliche Bezeichnung des hl. Geistes nach seiner ökonomischen Function, womit die Synode an den ursprünglichen Ausdruck der Glaubensregel anknüpft.

Schließlich sei noch die kurze Zusammenfassung (ὡς ἐν κεφαλαίῳ) des Glaubens in dem Synodalschreiben der im Jahr 382 zu Constantinopel zusammengetretenen orientalischen Bischöfe an Damasus und die um ihn versammelten Bischöfe erwähnt. „Der nicänische Glaube (der von allen festzuhalten ist: quippe cum et antiquissima sit et lavacro baptismatis consentanea) lehrt uns glauben an den Namen des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, folglich an die eine und selbe Gottheit und Macht und Wesenheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes, die gleiche Würde und die gleich ewige Herrschaft in drei absolut vollkommenen Hypostasen, oder drei vollkommenen Personen, so zwar, daß weder die Häreste des Sabellius Platz greifen

1) Ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον ist in diesem Gegensatze von der Synode ausgesprochen, also in dem schlichten Sinne: daß er aus der väterlichen Usie, i. e. göttlichen Substanz sei. Damit ist das filioque so wenig ausgeschlossen, daß es vielmehr wegen der Homousie des Sohnes mit dem Vater nothwendig hinzugedacht werden muß. Von Seiten des Gedankens haben daher die schismatischen Griechen völlig Unrecht, sich auf den Ausdruck der II. allgemeinen Synode zu berufen.

kann, wornach die Hypostasen vermischt, d. i. die Eigenthümlichkeiten (ἰδιότητες) aufgehoben werden, noch die Blasphemie der Eunomianer, und Arianer, und Pneumatomachen (ob. S. 416) Recht behält, welche das Wesen, die Natur, die Gottheit spaltet und der ungeschaffenen (absoluten), wesensgleichen und gleich ewigen Trias eine später geborne, geschaffene, fremdartige (ἑτερούσιος) Natur hinzufügen will" [1]).

Das CP. Symbolum, obwohl es nur von der orientalischen Kirche aufgestellt ist, ist doch wahrhaft ökumenisch; denn es constatirt den consensus fidei omnium orbis ecclesiarum.

III.

Theologische Zusammenfassung und Ausführung des Dogma der Homousie.

Das athanasianische Symbolum.

So ist also die Homousie der ganzen Trinität, die eine Gottheit des Vaters, Sohnes und hl. Geistes von der allgemeinen Kirche erklärt (definirt) und dogmatisch festgestellt und damit der Höhepunkt der ganzen Lehrentwicklung erreicht.

Der kirchliche Geist richtet seine Thätigkeit nunmehr theils auf die Befestigung des gewonnenen Standpunktes, theils auf die Ausführung der Detailfragen. Die Ergebnisse der hierauf gerichteten Untersuchungen und Erörterungen und damit zugleich der ganzen vorausgegangenen Lehrentwicklung faßt das sog. Athanasianische Symbolum in abstract begrifflicher Weise zusammen. So erscheint es als der formellste und zu-

1) Mansi, tom. III. p. 586.

gleich vollständigste Ausdruck des nicänoconstantinopolitanischen Glaubens, und dieser Eigenschaft, nicht seinem Ursprung [1]), verdankt es seine allgemeine Reception in der Kirche.

Das athanasianische Symbolum gibt den Inhalt des Trinitätsdogma zunächst ganz im Allgemeinen dahin an: „es ist ein Gott in drei Personen zu verehren, daher jede (monarchianische) Vermischung der Hypostasen, wie jede (subordinatianische) Trennung derselben zu verwerfen" [2]). Hierauf bestimmt und specificirt es, unter Voranschickung des allgemeinen Ausdrucks des Personenunterschiedes [3]), das Moment der Wesenseinheit: „was der Vater, dasselbe ist der Sohn, dasselbe der hl. Geist; unerschaffen, unermeßlich, ewig, allmächtig, Gott, Herr — ist der Vater, ist der Sohn, ist der hl. Geist." „Es sind darum", fährt es fort, „doch nicht drei Unerschaffene ꝛc., drei Götter, drei Herren, sondern ein Unerschaffener ꝛc., ein Gott, ein Herr" [4]). Endlich nimmt es das Moment des Personenunterschiedes wieder auf, um die persönlichen Eigenthümlichkeiten im Besondern hervorzuheben. „Der Vater ist ungezeugt, der Sohn vom Vater allein gezeugt, der hl. Geist geht von beiden aus." Durch diese innern (Ursprungs-) Verhältnisse zu einander unterscheiden sie sich von einander, wogegen sie nach außen nur ein Verhältniß haben, das ihnen (wie das Wesen) schlechthin gemeinsam ist [1]).

Die theologische Ausführung dieses Glaubensinhaltes begreift nachstehende Punkte in sich. Zuerst die Erörterung über den angemessenen allgemeinen Ausdruck der Dreieinigkeit; zweitens die Frage der Einheit (in der Dreiheit): ob sie eine specifische oder eine numerische und in welchem Sinne sie letztere sei; drittens die nähere Bestimmung der Dreiheit (in der Einheit), d. h. der persönlichen Unterschiede oder Eigenschaften des Vaters, Sohnes und hl. Geistes; viertens die Erörterung der immanenten göttlichen Thätigkeiten der Zeugung (generatio) und Hauchung (spiratio), wodurch die Unterschiede in Gott als des Vaters vom Sohne und dieser beiden vom hl. Geiste hervortreten, und speciell der beiden Fragen: ob die Zeugung des Sohnes ein persönlicher Willensact des Vaters, und ob die Spiration des hl. Geistes durch den Vater allein geschehe.

1) Daß es nicht von Athanasius herrührt, ist außer Zweifel, sowie auch, daß es aus der lateinischen Kirche hervorging. Es datirt aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts.

2) Fides catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas neque substantiam separantes.

3) Alia est enim persona patris, alia filii, alia spiritus sancti; sed patris et filii et spiritus sancti una est divinitas, aequalis gloria, coaeterna majestas. Vgl. Gregor. Naz. ep. I. ad Cledon. (ep. 101. tom. II. p. 86): Ἐκεῖ (ἐπὶ τῆς τριάδος) μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος, ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταὐτὸν τῇ θεότητι. Vgl. Ep. II. ad Cledon. (p. 94). Augustin. de civit. dei XI, 15.

4) Quia sicut singillatim unamquamque personam et deum et dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres deos aut dominos dicere catholica religione prohibemur. Hier tritt das bloße Nebeneinander der Glaubensbestimmungen in dem rhetorischen Parallelismus deutlich vor Augen. Die Absicht des Symbolums geht nur auf die Vollständigkeit des Inhalts, sonst auf nichts. Vergleicht man beide Bestimmungen mit einander, um sich über ihren Inhalt zu verständigen, so ist die eine der andern unterzuordnen; die Einheit Gottes als das Grundmoment, die Unterscheidung des Sohnes vom Vater und des hl. Geistes von beiden als darauf gebaut zu erkennen. Durch jenes bloße Nebeneinander entsteht der Schein des Widerspruchs.

1) Pater a nullo est factus nec creatus nec genitus; filius a patre solo est, non factus, non creatus, sed genitus; spiritus sanctus a patre et filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.

§. 29.

Die trinitarischen Formeln.

Der unmittelbare Ausdruck der wesensgleichen Gottheit war: μία οὐσία (θεότης) τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ

ἁγίου πνεύματος. Sollten aber die göttlichen Subjecte mit einem Worte bezeichnet werden, ſo boten ſich dafür ὑπόστασις oder πρόσωπον dar. Des letztern Wortes hatten ſich früher einzelne Lehrer bedient, namentlich Hippolyt, und des entſprechenden lateiniſchen persona zuerſt Tertullian. Aber bald gebrauchte dasſelbe auch Sabellius in entgegengeſetzter Richtung zur Bezeichnung bloßer Erſcheinungs- oder Offenbarungsweiſen. Daher ſträubten ſich Viele gegen dieſes Wort, und begierig griffen dieſe nach dem Ausdrucke ὑπόστασις, um damit den individuellen Träger des Weſens, d. h. den Begriff des Subjects zu bezeichnen. So ergab ſich die Formel: μία οὐσία ἐν τρισὶ ὑποστάσεσι, deren ſich ſeit dem Nicänum namentlich die orientaliſchen Väter mit Vorliebe bedienten. Nahm man dagegen im Sinne des profanen Sprachgebrauchs ὑπόστασις gleichbedeutend mit οὐσία, wie dieß namentlich das Nicänum that [1]) — was Baſilius übrigens beſtreitet [2]) — ſo war der Gebrauch des Wortes πρόσωπον unvermeidlich. So ergab ſich die Formel: μία οὐσία ἢ ὑπόστασις ἐν τρισὶ προσώποις. Die Lateiner konnten das entſprechende persona deßhalb nicht entbehren, weil ſie für ὑπόστασις nur den Ausdruck substantia, der mit essentia (οὐσία) gleichbedeutend iſt, einzuſetzen hatten. Sie ſchloßen ſich daher gänzlich denjenigen Griechen an, die dem ältern, noch auf dem Nicänum feſtgehaltenen Sprachgebrauche folgten, zu denen namentlich Athanaſius zählt [3]). Wir nennen daher die letztere Formel die athanaſianiſch-abendländiſche. Während nun manche Orientalen, wie z. B. Baſilius [1]), auf jener Formel beſtanden und den Ausdruck πρόσωπον perhorrescirten, weil er ihrer Meinung nach dem Sabellianismus Thür und Thor öffnet, andere dagegen, wie Gregor von Nazianz [2]), nichts Bedenkliches darin fanden, ſo ſcheint auf der Seite der Abendländer von Einzelnen in ähnlicher Weiſe gegen die orientaliſche Lehre von drei Hypoſtaſen vorgegangen und ihr ein Anſtreifen des Arianismus oder eines Tritheismus zur Laſt gelegt worden zu ſein.

1) In dem Anathematismus: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι (τὸν υἱόν).

2) Ep. 125. n. 1 (tom. III. p. 215): Οὐ γὰρ ταὐτὸν εἶπον ἐκεῖ οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν· εἰ γὰρ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἐδήλουν ἔννοιαν αἱ φωναὶ, τίς χρεία ἦν ἑκατέρων; ἀλλὰ δῆλον ὅτι ὡς τῶν μὲν ἀρνουμένων τὸ ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ πατρὸς, τῶν δὲ λεγόντων οὔτε ἐκ τῆς οὐσίας ἀλλ' ἐξ ἄλλης τινὸς ὑποστάσεως, οὕτως ἀμφότερα, ὡς ἀλλότρια τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος, ἀπηγόρευσαν· ἐπεὶ ὅπου γε τὸ ἑαυτῶν ἐδήλουν φρόνημα εἶπον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς τὸν υἱόν, οὐκέτι προσθέντες καὶ τὸ ἐκ τῆς ὑποστάσεως.

3) Ep. ad Afros. n. 4. p. 894.

Auf der alexandriniſchen Synode vom Jahre 362 kam es über beide Formeln und die gegenſeitigen Angriffe auf dieſelben zu Verhandlungen. Athanaſius, der der Synode präſidirte, leitete dieſelben. Er conſtatirt den orthodoxen Sinn, den beide Formeln zulaſſen, und indem er beiden Theilen hiedurch die Freiheit des Ausdrucks wahrte, band er ſie nur um ſo feſter an die Sache ſelbſt, den nicäniſchen Glauben, die Homouſie der göttlichen Trinität [3]). In dem Synodalſchreiben an die Antiochener ſtellt Athanaſius den Gang der Verhandlungen in folgender Weiſe dar [4]). „Da man eine

1) Ep. 236. n. 6 (Tom. III. p. 364): Οἱ δὲ ταὐτὸν λέγοντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν ἀναγκάζονται πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα, καὶ ἐν τῷ περιστασθαι ὁμολογεῖν τρεῖς ὑποστάσεις εὑρίσκονται μὴ φεύγοντες τὸ τοῦ Σαβελλίου κακόν (B. hat offenbar den Marcellus von Ancyra im Auge), ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαιρεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεμπίπτουσαν χρείαν μετασχηματίζεσθαι.

2) Orat. XXI. n. 35: Wir Orientalen ſagen εὐσεβῶς μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, jenes bedeutet τὴν φύσιν τῆς θεότητος, dieſes τὰς τῶν τριῶν ἰδιότητας. Die Italiener ſtimmen im Gedanken mit uns völlig überein, aber die Armuth ihrer Sprache geſtattet ihnen nicht, οὐσία und ὑπόστασις auseinander zu halten, und ſo führten ſie den Ausdruck πρόσωπον ein, um den Schein zu vermeiden, als ob ſie τρεῖς οὐσίας annähmen. Vgl. Augustin. de trin. VII, 4.

3) Gregor von Nazianz kann nicht umhin, dieſem tactvollen Verfahren ſeine Bewunderung zu zollen. Orat. XXI. n. 35. p. 410.

4) Tomus ad Antioch. n. 5 u. 6. Tom. I. p. 773. Die Streitfrage war in Antiochien, der Hauptſtadt des Orients, zu einer beſondern Bedeutung

Beschuldigung gegen Diejenigen aussprach, die drei Hypostasen lehren, so hielten wir für recht zu erklären, daß man nicht mehr als den nicänischen Glauben von ihnen fordern (d. h. an die Sache sich halten) solle, und befragten sie deßhalb, ob sie vielleicht drei Hypostasen lehren wie die Arianer, nämlich von einander getrennte, für sich bestehende Hypostasen, wie die Creaturen, namentlich die von einander abstammenden Menschen dieß sind, oder verschiedene Wesen (*διαφόρας οὐσίας*), wie Gold, Silber und Erz; oder ob sie wie andere Häretiker (s. unten) drei Hypostasen im Sinne von drei (unabhängig von einander bestehenden) Principien und drei Göttern (*τρεῖς ἀρχὰς καὶ τρεῖς θεούς*) annehmen. Worauf diese versicherten, daß dieß weder ihre Lehre, noch je ihre Gesinnung gewesen sei. Auf die fernere Frage: was sie denn damit wollten, weßhalb sie überhaupt dieser Formel sich bedienten? erwiederten sie: deßhalb, weil wir an eine Dreiheit glauben, nicht an eine Namenstrinität blos, sondern an eine wahre und wirkliche Dreiheit (*οὐκ ὀνόματι τριάδα*

---

erwachsen und erschwerte die Heilung des daselbst entstandenen (Meletianischen) Schismas. Meletius mit seiner Partei (den Morgenländern) behauptete drei Hypostasen, Paulinus mit den Eustathianern und den Lateinern eine Hypostase. Die Controverse schien durch die Verhandlung erledigt und war es auch für die Meisten. Im Can. 5 der CP. Synode (ob. S. 417 f.) erklärt diese (oder die ein Jahr darauf ebendaselbst versammelten Orientalen) ihre Uebereinstimmung mit dem an die Antiochener gerichteten Tomus der Abendländer hinsichtlich des dogmatischen Punktes. Doch tauchten die Vorwürfe, besonders von Seiten der Orientalen, von Zeit zu Zeit in der heftigsten Weise wieder auf, wie sich aus dem Briefe des hl. Hieronymus an Damasus (ep. 14. al. 57) ergibt. Hier klagt Hieronymus unter anderm: **Interrogemus, quid tres hypostases posse arbitrentur (Orientales) intelligi? Tres personas subsistentes ajunt. Respondemus, nos ita credere. Non sufficit *sensus*, ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus, si quis tres hypostases, ut tria enypostata, hoc est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. *Et quia vocabula non ediscimus, haeretici judicamur.* Si quis autem hypostasim, usiam intelligens, non in tribus personis unam hypostasim dicit, alienus a Christo est.**

μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν), an einen wahren und wirklichen (*ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα*) Vater, einen wahrhaft substantiellen und wirklichen (*ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα*) Sohn, an einen wirklichen und existenten (*ὑφεστὸς καὶ ὑπάρχον*) heiligen Geist. Drei Götter oder drei Principien aber lehren sie nicht, sondern sie bekennen zwar eine heilige Trias, aber nur eine Gottheit und ein Princip (*μίαν ἀρχήν*); sie erkennen den Sohn als consubstantiell dem Vater, wie die Väter (in Nicäa) gelehrt, und den hl. Geist halten sie nicht für ein Geschöpf, oder etwas Fremdes (*ξένον*, dem Vater und Sohn äußerlich), sondern einverleibt (*ἴδιον*) und unzertrennlich verbunden mit der Usie des Sohnes und Vaters. Diese Erklärung der Formel und ihre Rechtfertigung acceptirten wir, und examinirten nun auch den andern Theil, der von diesen wegen der Formel: eine Hypostase angeschuldigt war: ob sie etwa im Sinne des Sabellius so lehren und die Persönlichkeit des Sohnes und hl. Geistes läugnen, den Sohn für kein eigenes Wesen, den hl. Geist aber für ein unpersönliches Wesen (eine bloße Wirksamkeit Gottes) halten [1]). Auch diese versicherten, daß sie weder also lehren noch gesinnt seien oder je gewesen seien, sondern eine Hypostase sagen sie, weil sie dafür halten, es sei dasselbe, ob man *ὑπόστασις* oder *οὐσία* sage, eine Hypostase nehmen sie an, weil

---

1) L. c.: *μὴ ἄρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ, οὕτω καὶ οὗτοι λέγουσιν, ἐπὶ ἀναιρέσει τοῦ υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, ἢ ὡς ἀνουσίου ὄντος τοῦ υἱοῦ, ἢ ἀνυποστάτου τοῦ ἁγίου πνεύματος.* Man wird aus unsrer Uebersetzung den Grund, weßhalb Athanasius bei dem Sohne *ἀνούσιος*, bei dem hl. Geiste *ἀνυπόστατος* gebrauchte, erkennen. Schlechthin unpersönlich ist im System des Sabellius nur der hl. Geist; der Sohn ist nur keine eigene Person, aber er ist Person, nämlich der fleischgewordene, geborne Vater. Auch nach der spätern Wendung des Systems in's Samosatenische blieb dieser Unterschied im Wesentlichen bestehen: der hl. Geist ist bloße Kraft und Wirksamkeit Gottes, also schlechthin anypostatisch, der Sohn (Christus) ist ein eigenes Wesen, also nicht schlechthin *ἀνούσιος*; dieß ist er nur im Vergleich mit dem Vater, sofern er kein göttliches, sondern ein blos menschliches Wesen ist.

der Sohn aus der Uste des Vaters ist, und wegen der Identität der Natur (*διὰ τὴν ταὐτότητα τῆς φύσεως*). Denn es sei eine Gottheit und eine Natur derselben, und keineswegs habe der Vater eine eigene Natur, und eine andere, davon verschiedene der Sohn und der hl. Geist. So stimmten also die sich gegenseitig anklagenden Parteien in Wahrheit in der Sache selbst mit einander überein, und beide Theile verwarfen den Arius, den Sabellius und Paulus von Samosata; den Valentinus, Basilides und Manichäus (als solche, die die *μία ἀρχή* läugnen)."

Diese gegenseitige Verständigung, die der weise und versöhnliche Athanasius zu Alexandrien herbeiführte, fand an Gregor von Nazianz den wärmsten Vertheidiger. „Wir Orientalen", bemerkt er [1]), „sagen dem frommen Glauben gemäß (*εὐσεβῶς*): *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις*, um die gemeinsame Natur und die besondern Eigenthümlichkeiten (*ἰδιότητας*) auszudrücken. Im Gedanken sind die Italiener (Lateiner) mit uns eins, aber die Armuth ihrer Sprache erlaubt ihnen nicht, *οὐσία* und *ὑπόστασις* aus einander zu halten; daher haben sie den Ausdruck *πρόσωπον* (persona) eingeführt, um nicht zu scheinen, als ob sie *τρεῖς οὐσίας* annähmen. Was ist nun das Großes? Es ist zum lachen oder vielmehr zum weinen, daß die Wortklauberei und Wortfuchserei (*σμικρολογία*) in diesem Lautunterschied eine Glaubensdifferenz erblickt." Es sei thöricht, heißt es an einem andern Orte [2]), darüber sich zu zanken, gleich als ob die Frömmigkeit in Wörtern und nicht vielmehr in der Gesinnung bestünde. Denn was sagt ihr, die ihr drei Hypostasen lehret? Wollt ihr drei Wesenheiten (*οὐσίαι*) annehmen? Im Gegentheil erklärt ihr euch laut dagegen, *μίαν καὶ τὴν αὐτὴν τῶν τριῶν* (*οὐσίαν*) *δογματίζετε*. Und was wollt ihr, die ihr *πρόσωπα* saget? Etwa ein menschenähnliches, zusammengesetztes Wesen mit drei Gesichtern? Keineswegs! Sondern

1) Orat. XXI. n. 35. p. 409.

2) Orat. XLII. n. 16. p. 759.

beide Theile wollen eben dieß ausdrücken, daß drei (*τρία*) seien, verschieden: *οὐ φύσεσιν, ἀλλ' ἰδιότησιν*. Es sei nur ein Wortstreit, nichts mehr [1]). So behandeln auch die Orientalen zu Konstantinopel 382 beide Formeln als gleichbedeutend (s. ob. S. 418).

Doch so ganz unschuldig und bedeutungslos ist die Differenz nicht. Es ist wahr, beide Formeln kommen in dem abstracten Gedanken einer Einheit in der Dreiheit, einer Dreiheit in der Einheit zusammen; aber daraus, daß sie sich nicht nothwendig ausschließen, folgt keineswegs, daß sie unterschiedslos zusammenfallen. Offenbar ist die orientalische Formel vorherrschend im Interesse der Unterscheidung aufgestellt und unmittelbar der monarchianischen Einheit entgegengesetzt; die athanasianisch abendländische dagegen in dem Interesse der Einheit, und gegen die subordinatianische (arianische) Unterscheidung gerichtet. So bestehen sie neben einander mit gleicher Berechtigung und ergänzen sich gegenseitig, aber sie stehen nicht auf derselben Linie, sondern die letztere repräsentirt den höhern Standpunkt und den Abschluß. Wie im Arianismus eine höhere Stufe des häretischen Gegensatzes aufgestellt ist, so entspricht die athanasianisch-abendländische Formel der Stufe des concreten Begriffs der Wahrheit, die morgenländische aber der (dieser zur Voraussetzung dienenden) Stufe der Vorstellung.

Nach Basilius verhält sich *οὐσία* und *ὑπόστασις* wie das Allgemeine zum Besondern, das Gemeinsame zum Eigenthümlichen. „Gemeinsam (*κοινόν*) ist den drei göttlichen Subjecten die *θεότης*, eigenthümlich (*ἴδιον*) der ersten die *πατρότης*, der zweiten die *υἱότης*, der dritten der *ἁγιασμός*: das ist die *ὑπόστασις ἰδιάζουσα* eines jeden. Wir müssen also sagen: *πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα, εἰς θεὸν υἱὸν λ.*, indem wir jedesmal dem Gemeinsamen (*θεός*) das Eigenthümliche (*ἰδιάζον*) bei-

1) Dieß spricht Gregor wiederholt aus. So Orat. XXXIX. n. 11. p. 684: *οὐδὲν γὰρ περὶ τῶν ὀνομάτων ζυγομαχήσομεν, ἕως ἂν πρὸς τὴν αὐτὴν ἔννοιαν αἱ συλλαβαὶ φέρωσιν.*

fügen." Laſſe man die Unterſcheidung zwiſchen *οὐσία* und *ὑπόστασις* fallen, ſo ſei kein innerer, reeller Unterſchied mehr denkbar, ſondern nur noch ein äußerlicher der Erſcheinung und Offenbarung, nur noch *πρόσωπα διάφορα*, welches die Lehre des Sabellius ſei [1]) (ſ. ob. S. 423). „Nach der auswärtigen (profanen, heidniſch griechiſchen) Weisheit", ſagt Theodoret [2]), „iſt kein Unterſchied zwiſchen *οὐσία* und *ὑπόστασις*; denn jenes bezeichnet das was iſt (*τὸ ὄν*), und dieſes das was beſteht (*τὸ ὑφεστός*); nach der Lehre der (chriſtlichen) Väter dagegen unterſcheiden ſie ſich wie das Gemeinſame und das Eigene, oder wie Gattung und Art und Individuum ... So iſt der Menſch eine Species von *ζῶον* (animal), und bezeichnet das Wort (Menſch) den Römer, den Athener, Perſer, überhaupt alle, welche der menſchlichen Natur theilhaft ſind. Das Wort Paulus, Petrus bezeichnet den beſtimmten, dieſen oder jenen Menſchen ... Wie nun das Wort Menſch die allen gemeinſame Natur, ſo bezeichnet die göttliche Uſie die hl. Trias (das den Dreien gemeinſame Weſen), Hypoſtaſis aber eine Perſon, ſei es nun die des Vaters, oder des Sohnes, oder des hl. Geiſtes. Denn Hypoſtaſis, Proſopon und Idiotes (Eigenthümlichkeit) bedeuten nach den Begriffsbeſtimmungen der Väter eins und dasſelbe (*ταὐτόν*)."

Daß bei dieſer Auffaſſung die reine, abſolute Einheit nicht herauskommt, nicht wirklich geſetzt, ſondern mehr nur vorausgeſetzt iſt, leuchtet ein. So lange die Hypoſtaſen und ihre Eigenthümlichkeiten, die *ἀγεννησία* des Vaters, die *γέννησις* des Sohnes und die *ἔκπεμψις* des hl. Geiſtes [3]), wie endliche Individuen und deren weſentliche Eigenſchaften gefaßt werden,

1) Basil. ep. 236. n. 6. p. 363 seq. Vgl. ep. 210. n. 3. 214. n. 4. Ep. 36 (an ſeinen Bruder Gregor von Nyſſa) trägt er das endliche Gattungsverhältniß unmittelbar auf das göttliche Trinitätsverhältniß über.

2) Theodoret. Eranist. dialog. 1. Tom. IV. p. 7 seq. Sirmond. Schulze.

3) Gregor. Naz. Orat. XXV. n. 16. p. 467; vgl. Orat. XLI. n. 9. p. 738. Orat. XXXIX. n. 11. p. 684. Vgl. Symb. Quicunque.

kann ihre Einheit auch nicht ſtricter gefaßt werden, als die der endlichen Gattung oder Art. Werden ſie aber höher gegriffen und in einem ganz andern Sinne, etwa als bloße Relationen oder rein perſönliche Charaktere gefaßt, ſo iſt die Formel ihrer charakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit entkleidet und der höhere Standpunkt der ihr entgegenſtehenden Formel eingenommen. Und in der That ſchreiten die eifrigſten Vertheidiger jener Formel in dieſer Weiſe vor, um die reine, tranſcendentale Einheit Gottes zu gewinnen, die ſie vorausſetzen, an der ſie als einer weſentlichen Beſtimmung des Glaubens feſthalten.

Die athanaſianiſch-abendländiſche Formel ſchließt ſich, wie geſagt, dem nicäniſchen Bekenntniſſe unmittelbar an und bildet den directen und vollen Gegenſatz zu der arianiſchen Lehre und Ausdrucksweiſe. Arius und ſeine Anhänger lehrten göttliche Hypoſtaſen; ihnen ſetzte man die (göttliche) Hypoſtaſe entgegen; ſie lehrten drei nach Urſprung, Natur und Würde verſchiedene Weſen, namentlich, daß der Sohn nicht das göttliche (väterliche) Weſen empfangen habe, ſondern eine andere Hypoſtaſe oder Uſie ſei [1]). Dem ſetzt die Synode entgegen: der Sohn iſt *ὁμοούσιος τῷ πατρί*, die göttliche, die väterliche Hypoſtaſe oder Uſie iſt auch die ſeinige. Es iſt alſo eine Hypoſtaſe oder Uſie des Vaters und des Sohnes, was gleichviel iſt, eine und dieſelbe Gottheit beider, ſowie weiter auch des hl. Geiſtes, nach der ausdrücklichen Beſtimmung der konſtantinopolitaniſchen Synode. Setzt man für die ſpeciellen Namen der göttlichen Subjecte den allgemeinen Ausdruck *πρόσωπα*, personae, ſo haben wir den Wortlaut der athanaſianiſch-abendländiſchen Formel: *μία οὐσία ἢ ὑπόστασις ἐν τρισὶ προσώποις* [2]).

1) *Ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας εἶναι.*

2) Man ſehe die Rede, welche Gelaſius von Cyzikus (Act. Concil. Nic. bei Mansi, tom. III. p. 825) dem Biſchofe Oſius von Corduba auf der Synode von Nicäa in den Mund legt, ſowie das Synodalſchreiben des Papſtes Damaſus und der um ihn verſammelten (italieniſchen und

Das Bezeichnende dieser Formel liegt mehr in der Synonymie von *οὐσία* und *ὑπόστασις*, als in dem Ausdruck *πρόσωπα*. Dadurch ist die absolute Identität (*ταυτότης*) des Wesens der göttlichen Subjecte festgestellt, während die auf die Unterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις* gebaute orientalische Formel eine der specifischen ähnliche Verschiedenheit wenigstens zuläßt, jedenfalls nicht ausschließt. Der Gebrauch des Ausdruckes *πρόσωπα*, personae, ist, wie es die Väter auch darstellen, eine bloße Folge der Nichtunterscheidung von *οὐσία* und *ὑπόστασις*. Sind diese einmal zusammengeworfen und will man nicht bei den einzelnen Subjectsnamen stehen bleiben und sagen: die eine *οὐσία* oder *ὑπόστασις* des Vaters, Sohnes und Geistes, sondern eine gemeinsame Bezeichnung für sie aufstellen, so muß man nach einem dritten Worte sich umsehen, das der Bedeutung von *ὑπόστασις* gleichkommt und dabei sich von der des Wortes *οὐσία* möglichst fern hält. Diesem Zweck entsprach kein Ausdruck vollständiger als das griechische *πρόσωπον* und das lateinische persona. Er enthält die gemeinübliche Bezeichnung der Subjectsindividualität, sofern sie sich als Wesen für sich äußerlich darstellt. In diesem Sinne nahmen denn auch die Väter das Wort, und keineswegs verbanden sie

gallischen) Bischöfe an Paulinus von Antiochien (bei Mansi, tom. III. p. 481 seqq.). Sowohl das Glaubensbekenntniß als die angehängten Anathematismen sind völlig im Geiste dieser Formel. Besonders bemerkenswerth erscheint die Stelle (wenn sie ächt ist): Nos patrem et filium et spiritum sanctum confitemur, ita ut in trinitate perfecta et *plenitudo sit divinitatis*; nam tres deos dicit, qui divinitatem separat trinitatis. Pater deus et filius deus et spiritus sanctus deus (nämlich so daß die plenitudo divinitatis in jedem sich findet), et tres unum sunt .. Tres itaque *formae*, sed una *potestas* (Mansi, tom. III. p. 485). Dazu nehme man den Anathematismus (bei Mansi, l. c. p. 483, vgl. mit der griechischen Uebersetzung bei Theodoret. h. e. V. 11. Mansi, p. 388): „Wer die Gottheit spaltet und Vater, Sohn und Geist *ἀνὰ μέρος* Gott nennt (d. h. jeden für sich), und so drei Götter behauptet und nicht einen Gott ..; desgleichen wer den Sohn und hl. Geist abzieht und blos den Vater den einen Gott nennt, anathema sit."

damit den (spätern) philosophischen Begriff des geistigen Subjects, des selbstbewußten Ich. Da jedoch gerade auf ihrem Standpunkte nichts weniger als ein Außereinandersein, ein ausschließendes Fürsichsein der göttlichen Subjecte in der Weise, wie die menschlichen Personen in der Erscheinung sich darstellen, noch überhaupt eine solche Wesensverschiedenheit derselben, wie sie den endlichen Gattungsindividuen eignet, behauptet werden konnte oder wollte, andrerseits ihnen auch die sabellianische Auffassung des Wortes im Sinne von bloßen Offenbarungs- oder Erscheinungsweisen Gottes gänzlich ferne lag; so mußten sie den gemeinen Begriff „Person" so ausbeinen, daß nur noch ein ganz abstracter Gehalt, ja zuletzt nur das Wort selbst noch zurückblieb. Diesen Gedankengang zeigt uns keiner deutlicher als Augustin [1]). „Um sich nur überhaupt auszusprechen über das an sich Unaussprechliche, so sagen unsre Griechen: una essentia, tres *substantiae* (*ὑποστάσεις*); wir Lateiner: una essentia *vel* substantia, tres *personae*, weil nach unsrem Sprachgebrauch essentia und substantia gleichbedeutend sind [2]). Wir sagen „Personen", nur um etwas zu sagen, nicht um dieß zu sagen [3]). Es dringt sich uns die Nothwendigkeit auf auszusprechen, *quid* tria sint, quae tria esse. *fides vera* pronuntiat, cum et patrem non dicit esse filium, et spiritum s. nec patrem dicit esse nec filium, und so kommen wir auf einen gemeinsamen Art- oder Gattungsnamen, um die drei Subjecte darunter zu befassen; aber wir finden keinen, der dem göttlichen Verhältnisse angemessen wäre, denn dieses ist unendlich erhaben über die endlichen Gattungs-, Arts- und Individualitätsverhältnisse, welchen unser Sprachgebrauch sich angepaßt hat [4]).

1) De trin. VII. c. 4—6.

2) Vgl. lib. V. n. 8—10.

3) Lib. V. c. 9.: Cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium; dictum est tamen tres, *non ut illud diceretur, sed ne taceretur.*

4) Lib. VII. n. 7: Cum ergo quaeritur quid tria, vel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod speciale vel generale nomen, quo

Bleibt ſchon unſer Gedanke, wo es ſich von Gott handelt, hinter der Sache zurück, um wie vielmehr erſt das Wort [1]). Kommt ſchon der Gedanke in das Gedränge, wenn er ſich die abſolut unterſchiedsloſe Weſenseinheit an drei verſchiedene Subjecte hingegeben, den einen Gott als den dreieinigen ſich denken ſoll, ſo iſt die Sprache vollends unmächtig, ein ſolches Verhältniß adäquat auszudrücken. Aber wir dürfen nicht ſchweigen, wir müſſen wenigſtens die Klippen bezeichnen, die zu meiden ſind; und wenn wir nicht ſagen können, was das Wahre iſt, ſo dürfen wir wenigſtens darüber keinen Zweifel laſſen, was der Wahrheit entgegen iſt. Man darf nicht ſagen: drei Weſen, weil dieß (arianiſch) eine ſubſtantielle Verſchiedenheit einſchließen, ſomit die abſolute Gleichheit ausſchließen könnte. Man darf aber auch nicht ſagen: ein Weſen, weil dieß die monarchianiſche Häreſie wäre, und ſo ſagt man denn: (ein Weſen und) drei Hypoſtaſen oder Perſonen, nicht um eine Verſchiedenheit zu poniren, ſondern die Singularität zu negiren [2]). Auf eben dieſem Standpunkt ſtehen auch jene Orientalen, welche, wie z. B. Gregor von Nazianz, die Synonymie der beiderſeitigen Formeln, und folglich

complectamur haec tria; *neque occurrit animo, quia excedit supereminentia divinitatis usitati eloquii facultatem.* Dieſen Satz ſetzt Auguſtin ſofort (n. 7—11) weitläufig auseinander.

1) L. c. n. 7: Verius *cogitatur* deus quam *dicitur*, et verius *est* quam cogitatur.

2) Lib. VII. n. 9: Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate parta haec vocabula, cum opus esset copiosa disputatione adversum insidias vel errores haereticorum? Cum enim conaretur humana inopia loquendo proferre *ad hominum sensus*, quod *in secretario mentis pro captu* tenet de domino deo creatore suo, sive per piam *fidem*, sive per qualemcunque intelligentiam, *timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illa summa aequalitate ulla diversitas.* Rursus *non esse tria quaedam, non poterat dicere*, quod Sabellius quia dixit, in *haeresim* lapsus est ... Quaesivit *quid* tria diceret, et dixit *substantias sive personas*, quibus nominibus *non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.*

auch die der Stichwörter ὑπόστασις und πρόσωπον behaupten. Sie faſſen den Ausdruck ὑπόστασις eben ſo abſtract wie Auguſtin den Ausdruck persona, worüber die kaum angeführten Aeußerungen Gregors keinen Zweifel übrig laſſen.

Die weſentliche Bedeutung dieſer Synonymie beſteht in der abſoluten Erhebung der trinitariſchen Einheit über die endliche Gattungseinheit. Wie der Begriff Perſon oder Hypoſtaſe hier völlig abſtract gefaßt iſt, ſo iſt in den drei Subjecten für ſich genommen von jedem eigenthümlichen Inhalt (eigenen, individuellen Weſenheit) ſchlechthin abſtrahirt und die abſolute, ſchlechthin untheilbare Identität des göttlichen Weſens (Gottes) dafür eingeſetzt. Wir haben alſo zwar eine Unterſcheidung von Vater, Sohn und Geiſt, aber keinen Unterſchied; der Unterſchied iſt im Intereſſe der reinen, abſoluten Einheit lediglich vorausgeſetzt.

Wie ſchon bemerkt, gehören die abendländiſche und morgenländiſche Formel zuſammen; ſie ſollen ſich nicht verdrängen, ſondern gegenſeitig ergänzen. Jene baſirt auf dieſer, ſetzt ſie voraus, dieſe tendirt auf jene, um in ihr zum Abſchluß zu kommen. Dieſes Verhältniß iſt in der Natur unſerer Gotteserkenntniß, beziehungsweiſe in ihrer Endlichkeit begründet. Der menſchliche Geiſt, der doch noch mächtiger iſt als das menſchliche Wort, und zu der abſoluten Wahrheit ein näheres, ein unmittelbares Verhältniß hat, vermag dieſe gleichwohl nicht mit einem Male, in einem Acte, in einen einfachen abſoluten Begriff zu faſſen, ſondern bemächtigt ſich ihrer nur in einem ſucceſſiven Fortſchreiten von Erkenntniß zu Erkenntniß, von der Stufe der Vorſtellung zu der des Begriffs, und zwar ſo, daß er die höchſte Stufe nur auf Grund der vorausgehenden behaupten kann, wie er ſich nur von ihr aus darauf erhoben hat. Nur in dieſem beſtändigen Zurückgreifen auf die Vorſtellung und Vorſchreiten zum Begriff, in dieſer oscillirenden Bewegung erkennt er die Wahrheit. Wie ſollte er ſie nun in einem Worte oder einer Formel beſitzen können? Wir erkennen alſo zunächſt, daß Gott nicht abſtract Einer iſt, wie die Monarchianer an-

nehmen, ſondern daß drei göttliche Hypoſtaſen ſind — unbeſchadet ſeiner Einheit; auf der zweiten Stufe, daß dieſe Hypoſtaſen ihrem Inhalt und Weſen nach abſolut identiſch ſind — unbeſchadet ihres Unterſchiedes, was dasſelbe iſt, daß keine Abſtufung in Gott, und folglich die ſubordinatianiſche (arianiſche) Einheit Gottes nicht die wahre iſt. Die morgenländiſche Formel iſt der Ausdruck jener vorſtellenden, die abendländiſche der Ausdruck dieſer begreifenden Erkenntniß, in beiden haben wir die Wahrheit. Dieſe iſt uns ein Geheimniß, unfaßbar und unausſprechlich, ſofern wir ſie nicht ungetheilt in einem einfachen Begriffe erfaſſen, in einem Worte ausdrücken können [1]). Auf dem Standpunkte der Vorſtellung iſt die abſolute (numeriſche) Einheit Gottes unbegriffen (vorausgeſetzt), auf dem des Begriffs iſt es der Hypoſtaſenunterſchied: dieß werden die folgenden §§. zur Evidenz erheben.

„Obwohl es", ſagt Baſilius [2]), „der Zahl nach zwei ſind (Vater und Sohn), ſo ſind ſie doch dem Weſen nach nicht getrennt, ſondern eins ... Es iſt ein Gott, denn ſie ſtehen im Verhältniß der Weſensidentität zu einander [3]). Wenn aber von einem Weſen die Rede iſt, ſo hüte man ſich zu denken, als ob die Zwei durch Theilung aus dieſer Einheit als ihrer gemeinſamen Wurzel hervorgegangen wären [4]), vielmehr hat der Sohn aus der ἀρχή des Vaters ſein Sein. Es ſind alſo nicht zwei Götter, weil es nicht zwei Väter ſind. Nur wer zwei Principien (ἀρχάς) einführt, predigt zwei Götter, wie Marcion." Dabei behauptet Baſilius [5]) ſehr ausdrücklich, Gott

1) Τριάδα ἀχώριστον, ἄῤῥητον καὶ ἀληθῶς ἀπερινόητον καὶ ἀνέκφραστον, μίαν θεότητα καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν ταύτης (τριάδος) εἶναι πιστευόμεν. Gelas. Cyz. l. c. p. 825.

2) Hom. 24 contr. Sabell. et Arium et Anom. n. 3 u. 4. Tom. II. p. 191 seq.

3) Ταυτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.

4) Eine Vorſtellung, welche die Semiarianer in Umlauf ſetzten (vgl. ob. S. 314), um ſich der nicäniſchen Homouſie zu erwehren.

5) Ep. 8. n. 2. tom. III. p. 81.

ſei nicht unus numero. Hat er ſich alſo die Einheit Gottes vielleicht als eine blos ſpecifiſche gedacht? Dieſe Folgerung wäre voreilig. „Denjenigen", ſagt Baſilius (l. c.), „welche uns Tritheismus vorwerfen (τὸ τρίθεον, wegen des Bekenntniſſes dreier Hypoſtaſen), iſt zu erwidern, daß wir einen Gott nicht der Zahl, ſondern der Weſenheit nach (οὐ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῇ φύσει) bekennen. Denn was numeriſch eins iſt (ἓν ἀριθμῷ), das iſt nicht wahrhaft eins noch einfach der Natur nach. Gott aber iſt nach dem Bekenntniß Aller einfach und zuſammenſetzungslos, alſo iſt er nicht εἷς ἀριθμῷ. Ich meine aber ſo. Wir ſagen z. B. von der Welt, daß ſie eine ſei der Zahl nach, aber nicht, daß ſie es der Natur nach, d. h. einfach ſei. Denn wir unterſcheiden Elemente, aus denen ſie zuſammengeſetzt iſt, Feuer, Waſſer, Luft, Erde. So ſprechen wir auch von einem Menſchen, ob er gleich aus Leib und Seele zuſammengeſetzt iſt, von einem Engel u. ſ. w. Die Zahl (alſo auch „eins" als Zahl) iſt überhaupt eine Beſtimmung der Quantität (ὁ γὰρ ἀριθμός ἐστιν τοῦ ποσοῦ), Quantität aber eignet nur körperlichen Weſen." Was kann deutlicher ſein, als daß hier nur die endliche Einheit negirt, keineswegs aber die Gattungseinheit in Gott ponirt werden will, da ja dieſe noch weniger eins, noch mehr zuſammengeſetzt iſt als jene? Denn das endliche Gattungsweſen, z. B. das menſchliche, componirt ſich aus den vielen und verſchiedenen menſchlichen Individuen, und kann in keiner Weiſe als ſchlechthin einfach, als abſolut eins, wie das göttliche, begriffen werden. Wenn daher dem Baſilius vorgeworfen wurde, er bringe (wenn er drei Hypoſtaſen lehre) die Einheit Gottes in dem Sinne nicht heraus, in dem die Schrift ſagt: es iſt ein Gott; ſo antwortet er, vorausſetzend, es liege dem Vorwurf die Anſchauung der endlichen Subjectsſingularität zu Grund: eine numeriſche Einheit wolle er auch gar nicht behaupten, da ſie die ſchlechte endliche Einheit und auf Gott darum nicht anwendbar ſei. Er bekenne die Identität des göttlichen Weſens und die Homouſie der Hypoſtaſen, mit der nähern Beſtimmung, daß der Vater die

ἀρχὴ τῆς θεότητος und diese keineswegs aus den Hypostasen des Vaters und Sohnes zusammengesetzt sei. Das genüge [1]). Dabei erinnert er allerdings an die Einheit der menschlichen Gattung, aber nicht um bei ihr stehen zu bleiben, sondern um zu zeigen, daß das absolute Wesen in einem viel erhabenern Sinne eins sei, so daß der Vater der eine Gott genannt werde, nämlich mit Einschluß des Sohnes und Geistes [2]).

Schärfer ausgeprägt ist dieser Begriff der Einheit bei Gregor von Nazianz. „Wir haben", sagt dieser [3]), „einen Gott, weil eine Gottheit, und weil die aus ihm Hervorgehenden (Sohn und Geist) auf Eines (den Vater) hinauslaufen, obgleich an drei geglaubt wird. Denn es ist nicht das eine Subject mehr, das andere weniger Gott, oder das eine früher und das andere später; sie sind ferner weder nach Willen und Macht, noch überhaupt in irgend einer solchen Weise verschieden oder abgesondert, wie es bei den endlichen Dingen vorkommt, sondern es ist, kurzweg zu sagen, die Gottheit untheilbar und ungetheilt in den von einander unterschiedenen Subjecten" [4]). „Die Drei haben eine Natur, die göttliche; das Einheitsprincip (ἕνωσις) aber ist der Vater, von welchem was folgt aus- und

1) Ep. 8. n. 3. p. 82: *Ταυτότητα δὲ τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες καὶ τὸ ὁμοούσιον ἐκδεχόμεθα, καὶ τὸ σύνθετον φεύγομεν, τοῦ κατ' οὐσίαν θεοῦ καὶ πατρὸς τὸν κατ' οὐσίαν θεὸν καὶ υἱὸν γεγεννηκότος.*

2) Die in den Vater als ihre Quelle zurückfließen, wie sie aus ihm hervorgehen. In diesem Kreislaufe besteht das dreieinige Leben Gottes; das ist das Ausdehnen und sich Zusammenziehen der Monas, wovon schon Dionysius von Alexandrien spricht, das später Marcellus in einem sabellianischen Sinne aufgenommen, wogegen Athanasius ankämpft contr. Arian. orat. IV. n. 13 seq.

3) Orat. XXXI. n. 14. tom. I. p. 565: *Ἡμῖν εἷς θεός, ὅτι μία θεότης, καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύεται.*

4) Bestimmter noch heißt es Orat. XX. n. 7. p. 379: *Τηροῖτο δ' ἄν, ὡς ὁ ἐμὸς λόγος, εἷς μὲν θεός, εἰς ἓν αἴτιον καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἀναφερομένων, οὐ συντιθεμένων, οὐδὲ συναλειφομένων· καὶ κατὰ τὸ ἓν καὶ ταυτὸ τῆς θεότητος, ἵνα οὕτως ὀνομάσω, κίνημά τε καὶ βούλημα καὶ τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα.* Cf. Epiphan. haer. LVII. n. 5.

auf welchen es zurückgeht, nicht um in eins zu verschwimmen, sondern um eins zu sein, da sie weder die Zeit, noch der Wille und die Macht trennt. Vieles (*πολλὰ*) sind wir, indem jeder Einzelne mit sich selbst und mit den andern in Gegensatz tritt; ihnen aber, deren Natur einfach, und deren Wesen dasselbe ist, ihnen ist die (wahre) Einheit allein eigen" [1]). Die christliche Wahrheit hält die Mitte zwischen der sabellianischen und der arianischen Häresie, indem sie die Trias weder in eine Subjectseinheit zusammenzieht, noch in drei verschiedene und sich fremde Wesen auseinanderreißt, vielmehr die Identität des Wesens und zugleich die Abkunft des Sohnes und Geistes aus dem Vater als dem einen Urgrunde bekennt [2]). Im Gegensatze der Anarchie und Polyarchie, dieser heidnischen Verirrungen, ist es die Monarchie, die wir verehren, „nicht zwar die Herrschaft einer Person — auch was Eines ist, kann mit sich in Widerspruch kommen und Vieles (die Anarchie) setzen, und umgekehrt können mehrere so eins sein, daß eine wahre Monarchie durch sie besteht — sondern eine solche, die durch die Gleichheit der Natur, die Uebereinstimmung des Willens, die Dieselbigkeit der Bewegung und die völlige Zusammenstimmung der aus dem Einen Princip Hervorgehenden mit demselben constituirt wird, so daß, was bei einer endlichen Natur nie zutreffen kann, zwar ein Zahlenunterschied stattfindet, das Wesen aber gänzlich ungetheilt bleibt" [3]). Gregor

1) Orat. XLII. n. 15. p. 758 . . . *οἷς δὲ ἁπλῆ φύσις καὶ τὸ εἶναι ταυτὸν, τούτοις καὶ τὸ ἓν κύριον.* Vgl. ep. 101. tom. II. p. 86. ep. 102. p. 94.

2) Orat. XX. n. 5 u. 6.

3) Orat. XXIX. n. 2: *Μοναρχία δὲ, οὐχ ἣν ἓν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γὰρ καὶ τὸ ἓν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ, πολλὰ καθίστασθαι· ἀλλ' ἣν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι καὶ γνώμης σύμπνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως καὶ πρὸς τὸ ἓν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὥσπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῷ διαφέρῃ, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. διὰ τοῦτο μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη.* Johannes von Damaskus (ep. ad Jordan. archimand. *περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου* §. 18) führt eine Stelle aus dem *λόγος περὶ πνεύματος* des Cyrillus von Alexandrien an,

macht noch auf einen dritten Irrthum aufmerkſam, der darin beſteht, daß drei Principien (ἀρχαί) angenommen werden. Er bezeichnet die Vertheidiger dieſer Anſicht als Hyperorthodoxe (τινὲς τῶν ἄγαν παρ' ἡμῖν ὀρθοδόξων) und charakteriſirt ſie als unverſtändige Chriſtusliebhaber (φιλοχρίστους), weil ſie Chriſto den Namen des Sohnes nicht bewahren, nämlich ihn nicht von dem Vater als der ἀρχή abhängen laſſen, und dem Vater die Würde der ἀρχή nicht, die ihm doch als dem zeugenden Princip in der Gottheit zukommt [1]). Gregor ſcheint damit auf diejenigen zu deuten, die das Bekenntniß dreier Hypoſtaſen für einen ungeeigneten Ausdruck des nicäniſchen Glaubens, der Homouſie der Trias erklärten (daher „allzu orthodox" von ihm genannt), und gibt denſelben den Vorwurf des τριθεον, der darin lag, zurück, indem er meint, das Bekenntniß einer Hypoſtaſe verwiſche die Eigenthümlichkeit, den Vorrang des Vaters vor dem Sohne und Geiſt, ſtelle ihn auf die gleiche Linie mit dieſen und führe ſomit, wofern anders nicht zu der ſabellianiſchen Einperſönlichkeit zurückgegangen werden wolle, nothwendig auf Tritheismus hinaus. Von der arianiſchen Seite läßt ſich Gregor einwerfen [2]): wenn die drei Hypoſtaſen zwar ὁμοούσιοι ſeien, die zweite und dritte aber doch inſofern unter der erſten ſtehen, als ſie aus ihr als dem Princip hervorgehen, ſo ſei das nicht der reine Monotheismus des Chriſtenthums. „Denn wie! lehren nicht auch die Heiden, wenigſtens die weiſern unter ihnen, eine Gottheit (μία θεότης), und

die den letzten Satz: „die Monas geht vom Anfang (von ſich als Princip aus) zur Dyas und bis zur Trias fort, bei der ſie ſtehen bleibt", in Folgendem (anſchließend an die eigene Erklärung Gregors) commentirt: „denn das Princip und die Urſache (die nicht identiſch genommen werden) von allem Seienden iſt Gott. Aus dem Princip nun und der Urſache der Dinge hat die Zahl dieſe Geltung (δύναμιν) erlangt. Denn gleichwie der Vater γεννήτωρ υἱοῦ und προβολεὺς πνεύματος iſt, ſo ſchreitet auch die Zahl zur Dyas und bis zur Trias fort, bei der ſie ſtehen bleibt."

1) Orat. II. n. 37 u. 38. XX. n. 6.

2) Orat. XXXI. n. 15.

ſtellt nicht die Geſammtheit der Menſchen eine Menſchheit (μία ἀνθρωπότης) dar? Und doch ſind es dort zugeſtandenermaßen mehrere Götter, wie hier mehrere Menſchen. Alſo, ſchloßen die Arianer, lehren auch die nicäniſchen Homouſianer zwar eine Gottheit, aber nicht einen Gott" [1]). Hierauf nun erwiedert Gregor: „Die dortige Einheit (des heidniſchen Götter- und unſeres eigenen menſchlichen Geſchlechtes) iſt eine blos abſtracte, und die darunter begriffenen Individuen ſind nach Zeit, Zuſtändlichkeit und Kraft von einander verſchieden. Denn wir ſind nicht allein zuſammengeſetzte Weſen, ſondern ſtehen auch im Gegenſatz zu unſers Gleichen, ja zu uns ſelber; nicht einen Tag, geſchweige das ganze Leben, bleiben wir uns völlig gleich, ſondern ſind körperlich und geiſtig in beſtändigem Fluß und Wandlung begriffen" [2]). Gregor weist alſo von der nominaliſtiſchen Anſicht des endlichen Gattungsverhältniſſes aus die Vergleichung desſelben mit dem Trinitätsverhältniß als unzutreffend zurück. Die Einheit, das Gemeinſame endlicher Gattungsweſen iſt eine blos logiſche, das Reelle ſind die verſchiedenen Individuen; daher man auch nur in einem uneigentlichen und abſtracten Sinne von einer Menſchheit und dem Menſchen reden kann. Dagegen iſt die Einheit der göttlichen Hypoſtaſen, das Weſen Gottes, eine reelle Einheit der ſtricteſten Art [3]). —

1) Das lehrten nur ſie, die Arianer ſelbſt, ſofern ſie nur ein höchſtes Weſen anerkennen, den Vater, und dem Sohn und Geiſt keine ſubſtantielle Einheit mit ihm zugeſtehen, ſondern im Sohne höchſtens ein Gott ähnliches Weſen, im hl. Geiſte aber ein Geſchöpf Gottes durch ſeinen Sohn erblicken. L. c. n. 13.

2) — ἀλλ' ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν· τὰ δὲ καθ' ἕκαστον πλεῖστον ἀλλήλων, καὶ τῷ χρόνῳ καὶ τοῖς πάθεσι, καὶ τῇ δυνάμει μεμερισμένα κ. τ. λ.

3) Orat. XXXI. n. 16: τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον, ἢ πρὸς ἑαυτὸ, τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως. — Johannes Damaſc. (de fid. orth. I, 11) ſtellt den Unterſchied ſo dar: in Gott iſt die Einheit das reale, die Hypoſtaſenverſchiedenheit bloß vorgeſtellt. Er will aber nicht ſchroff nominaliſtiſch ſagen, die Menſchen ſeien durch kein reelles Einheitsband verknüpft, noch ſchroff realiſtiſch, in Gott ſei der Perſonen-

Dem gerade entgegen wirft Gregor von Nyssa das endliche Gattungsverhältniß mit dem göttlichen Trinitätsverhältniß in Eins zusammen, um den Beweis der Wahrheit des letztern recht augenscheinlich zu machen. Zu diesem Ende faßt er den endlichen Gattungsbegriff realistisch und steigert die reale Einheit zu einer absoluten. So liefert auch er den Beweis, daß die Einheit der göttlichen Personen keine blos specifische ist. „Das Hypostasenverhältniß", sagt er [1]), „geht in die Theilung ein und kann durch Zusammensetzung der Zahl nach betrachtet werden wegen der einer jeden zukommenden Eigenthümlichkeit, die Natur aber ist eine, sich selbst gleich, untheilbar, im strengen Sinne Monas, die durch Vervielfältigung (der Hypostasen oder Individuen) nicht wächst, und durch Hinwegnahme nicht abnimmt; sondern Eins, was sie ist, erscheint sie auch in der Vielheit ungetheilt, ungetrennt und ganz, und spaltet sich nicht zugleich mit den Individuen, die ihrer theilhaft sind. Gleichwie man einheitlich sagt: Volk, Heer, Versammlung, und doch unter jedem eine Mehrheit von Individuen versteht, so würde genau genommen auch der Mensch einer genannt werden müssen, obwohl es eine Mehrheit von Individuen ist, die mit derselben (menschlichen) Natur ausgestattet erscheinen." „Petrus, Paulus, Barnabas sind in Bezug auf das Menschsein ein Mensch, und können in dieser Beziehung nicht mehrere sein; sie heißen aber

unterschied ein blos nomineller; er will die beiden Verhältnisse nicht sich diametral entgegensetzen, sondern nur als wesentlich verschieden unbeschadet ihrer Gemeinsamkeit, d. h. als analog hinstellen.

1) Cur non sint tres dii, Opp. Tom. II. p. 449: *Ἀλλ' ὁ μὲν τῶν ὑποστάσεων λόγος, διὰ τὰς ἐνθεωρουμένας ἰδιότητας ἑκάστῳ, τὸν διαμερισμὸν ἐπιδέχεται, καὶ κατὰ σύνθεσιν ἐν ἀριθμῷ θεωρεῖται. ἡ δὲ φύσις μία ἐστὶν, αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἡνωμένη, καὶ ἀδιάτμητος, ἀκριβῶς μονὰς, οὐκ αὐξανομένη διὰ προσθήκης, οὐ μειουμένη δι' ὑφαιρέσεως· ἀλλ' ὅπερ ἐστὶν ἓν οὖσα, κἂν ἐν πλήθει φαίνηται, ἄσχιστος, καὶ συνεχὴς, καὶ ὁλόκληρος, καὶ τοῖς μετέχουσι αὐτῆς τοῖς καθ' ἕκαστον οὐ συνδιαιρουμένη. καὶ ὥσπερ λέγεται λαὸς, καὶ δῆμος, καὶ στράτευμα, καὶ ἐκκλησία μοναχῶς πάντα, ἕκαστον δὲ τούτων ἐν πλήθει νοεῖται, ἕτω κατὰ τὸν ἀκριβέστερον λόγον καὶ ἄνθρωπος εἷς κυρίως ἂν ῥηθείη, κἂν οἱ ἐν τῇ φύσει τῇ αὐτῇ δεικνύμενοι πλῆθος ὦσιν λ.*

mißbräuchlich, nicht eigentlich, mehre Menschen" [1]). Es ist dieß, seiner Meinung nach, zwar nicht gerade eine Verirrung des Sprachgebrauchs, man ist vielmehr dazu gewissermaßen gezwungen, sofern die Wesen, welche Menschen heißen, nicht ewig sind, sondern entstehen und vergehen und immer wieder andern Platz machen [2]); aber doch ist es nicht der eigentliche, der Sache selbst angemessene Ausdruck und derjenige, den der Verständige wählen wird [3]). Bei Gott reden wir in keiner Weise von einer Mehrheit; denn hier könnte dieser Sprachgebrauch nicht ohne großen Nachtheil Eingang finden, während er dort völlig unschädlich ist, auch hätte er hier gar keinen Anhaltspunkt, weil die Personen der göttlichen Trinität ewig sind, und ihre Zahl weder fällt noch steigt. Im Uebrigen trägt Gregor das endliche Gattungsverhältniß, oder vielmehr seinen über alles Maaß gesteigerten Begriff von demselben gänzlich in das Trinitätsverhältniß hinüber. „Wir nennen Petrus, Paulus und Barnabas nicht drei Substanzen (*οὐσίας*), sondern eine; und da wir ebenso die dem Vater, Sohn und Geist gemeinsame Substanz als eine erkennen, so sprechen wir demgemäß auch nur von einem Gott" [4]).

Dieselbe Auffassung und Bestimmung der Einheit Gottes

1) De commun. nott. Tom. II. p. 917.

2) L. c. p. 916: *Ἀναγκαζόμεθα καὶ πολλοὺς λέγειν ἀνθρώπους καὶ ὀλίγους, τῇ τροπῇ καὶ ἀλλοιώσει τῶν προσώπων ἐκκρουθείσης τῆς κοινῆς συνηθείας, καὶ παρὰ αὐτὸν τὸν τῆς οὐσίας λόγον, ὥστε συναριθμεῖν τοῖς προσώποις τινὰ τρόπον καὶ οὐσίας.*

3) L. c. p. 917: *Τὸ δὲ καταχρησικῶς λεγόμενον οὐκ ἄν τοῖς εὖ φρονοῦσι τῷ κυρίως προτιμηθείη.*

4) De commun. nott. Tom. II. p. 914. Mit dieser Explication steht Gregor von Nyssa keineswegs allein. Bei Cyrill von Alexandrien, Maximus Martyr u. A. findet sich dieselbe Auffassung der menschlichen Gattungseinheit und die Uebertragung derselben auf die Einheit in Gott. Vgl. Petav. de trinit. IV. 9. 6 seqq. Es findet sich aber bei eben diesen Vätern, Gregor von Nyssa nicht ausgenommen, auch wieder die andere Betrachtung, dieselbe nämlich, der Gregor von Nazianz Ausdruck gegeben hat. Vgl. Petav. de trin. IV. 13.

findet ſich auf der andern Seite bei denen, die eine Hypoſtaſe lehren. In ſeiner ἔκθεσις πίστεως (n. 2) [1]) ſagt Athanaſius: „wir kennen keinen υἱοπάτωρ wie die Sabellianer, daß wir die Monouſie [2]) ſtatt der Homouſie lehrten und die Perſönlichkeit des Sohnes läugneten . ., noch nehmen wir drei von einander getrennte Hypoſtaſen an, wie ſolche ihrer Körperlichkeit (Endlichkeit) wegen z. B. die Menſchen darſtellen; denn wir ſind keine heidniſchen Polytheiſten; ſondern in der Weiſe denken wir uns den Sohn weſentlich eins mit dem Vater und unzertrennlich von ihm, wie der Fluß, der der Quelle entſtrömt, von dieſer nicht abgeriſſen iſt, obgleich ſie doch zwei dem Namen und der Geſtalt nach ſind.“ Dem Polytheismus iſt die Gottheit ein Gattungsweſen, ganz ſo wie es die Menſchheit iſt; einen Gott lehren heißt ihm keinen lehren, daher das Heidenthum dem chriſtlichen Monotheismus den Vorwurf der ἀθεότης macht, aber ganz mit Unrecht, ſofern das Chriſtenthum keineswegs abſtract einen Gott lehrt. Dagegen war Gregor von Nazianz im Recht, wenn er den ſabellianiſchen Monarchianismus als ἀθεΐα bezeichnet [3]). Athanaſius faßt, indem er die Einheit Gottes als Homouſie im Gegenſatz einerſeits der ſabellianiſchen Monouſie, andererſeits des heidniſchen Polytheismus beſtimmt, den chriſtlichen Trinitarismus offenbar als concreten Monotheismus auf. „Da Chriſtus“, heißt es an einem andern Orte [4]), „Gott aus Gott, Gottes Logos, Sophia, Dynamis iſt, deßhalb verkünden die hl. Schriften: es iſt ein Gott. Denn

1) Tom. I. p. 99: *Οὔτε γὰρ υἱοπάτορα φρονῆμεν, ὡς οἱ Σαβέλλιοι λέγοντες μονοούσιον καὶ ἄχ ὁμοούσιον, καὶ ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι υἱόν, ἔτε τὸ παθητὸν σῶμα, ὃ ἐφόρεσε διὰ τὴν τῶ παντὸς κόσμου σωτηρίαν ἀνατίθεμεν τῷ πατρί· ἄτε τρεῖς ὑποστάσεις μεμερισμένας καθ' ἑαυτάς, ὥσπερ σωματοφυῶς ἐπ' ἀνθρώπων, ἐστὶ λογίσασθαι, ἵνα μὴ πολυθείαν ὡς τὰ ἔθνη φρονήσωμεν κ. τ. λ.*

2) Aus dieſer Verwerfung der ſabellianiſchen Monouſie folgert Münſcher (Henke's Magazin a. a. O. S. 351), daß Athanaſius die numeriſche Einheit nicht lehre, ſondern die Gattungseinheit!

3) Orat. II. n. 37. p. 30.

4) Athanas. contr. Arian. Orat. IV. n. 1. p. 617. Vgl. Orat. III. n. 4. p. 553. n. 8. p. 557.

da der Logos des einen Gottes Sohn iſt, ſo iſt er einbegriffen (ἀναφέρεται) in Den, deſſen Sohn er iſt, ſo daß zwar zwei ſind, Vater und Sohn, aber in ungetheilter und untheilbarer Einheit. Es iſt nur ein Princip, es ſind nicht Zwei neben einander, folglich eigentliche Monarchie“ [1]). „Wir kennen nur ein Princip (ἀρχήν); der ſchöpferiſche Logos hat kein anderes göttliches Sein als das des alleinigen Gottes, weil er aus Gott geboren iſt“ [2]). Die Einheit Gottes beruht nicht allein auf der Einheit der Natur und des Princips, ſondern auch auf der der Energie, des Willens und der Handlung. „Nach dem Glauben der Kirche von Anfang, wie ihn der Herr mitgetheilt und die Apoſtel verkündigt haben, beſteht eine heilige und vollkommene Trias in der Gottheit des Vaters Sohnes und hl. Geiſtes; in ihr iſt nichts Geſchaffenes, ſondern ſie iſt ſelbſt ganz ſchöpferiſch (d. h. jede Perſon iſt es gleichmäßig, der Geiſt wie der Sohn, der Sohn wie der Vater); ſie iſt ſich ſelbſt gleich, untheilbar eins im Weſen und in der Energie; denn der Vater thut alles durch den Sohn im hl. Geiſte, und ſo wird die Einheit der hl. Trias bewahrt“ [3]). — Ebenſo Hilarius. Der Sohn iſt nicht alter deus in genere substantiae, sed unus deus per substantiae indifferentis essentiam [4]). Der eine Gott iſt Vater und Sohn zugleich; es ſind nicht zwei verſchiedene Götter, noch iſt Gott nur eine Perſon mit doppeltem

1) *Ὥστε δύο μὲν εἶναι πατέρα καὶ υἱόν, μονάδα δὲ θεότητος ἀδιαίρετον καὶ ἄσχιστον· λεχθείη δ' ἂν καὶ ὅτως μία ἀρχὴ θεότητος, καὶ οὐ δύο ἀρχαί· ὅθεν κυρίως καὶ μοναρχία ἐστίν.* L. c. und öfters.

2) Contr. Arian. Orat. III. n. 15. p. 564: *Οὕτω μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν· τὸν δὲ δημιουργὸν λόγον φάσκομεν ἀχ' ἑτερόν τινα τρόπον ἔχειν θεότητος, ἢ τὴν τῶ μόνου θεῶ, διὰ τὸ ἐξ αὐτῶ πεφυκέναι.*

3) Athanas. ad Serap. ep. I. n. 28. p. 676. Die Stelle ſchließt: *καὶ ὅτως εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν· ἐπὶ πάντων μὲν, ὡς πατὴρ, ὡς ἀρχὴ, καὶ πηγή· διὰ πάντων δὲ, διὰ τῶ λόγω· ἐν πᾶσιν δὲ, ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.* Vgl. Contr. Arian. Orat. III. n. 10. p. 559.

4) Hilar. de synod. c. 69. p. 1190.

Namen; ſondern beide, Vater und Sohn, ſind der eine Gott, ſofern ſie dasſelbe ſind und der Sohn aus dem Vater als dem einen Princip iſt [1]). Hilarius verwahrt ſich beſonders nachdrücklich gegen die ſemiarianiſche Auslegung der Homouſie, als ob nämlich eine dritte oder vielmehr erſte Subſtanz zu denken wäre, welche auf den Vater und Sohn ſich vertheilte. Die göttliche Subſtanz iſt nicht für ſich außer den göttlichen Perſonen, ſondern vom Vater geht ſie auf den Sohn und hl. Geiſt über; in ihnen iſt ſie, ſie ſind dieſe eine Subſtanz und der Vater die Quelle, darum iſt nur ein Gott [2]). Ebenſo lautet das Glaubensbekenntniß des Papſtes Damaſus und der unter ihm verſammelten Synode in dem an Paulinus von Antiochien gerichteten Synodalſchreiben [3]).

---

1) Tract. in pslm. 122. n. 7. p. 393 seq. Deus unus uterque (pater et filius) est: non quod unus divisus in duos sit, aut uterque ipse sit (d. h. eine und dieſelbe Perſon beides, Vater und Sohn, nach Sabellius), ut nuncupatio sola fecerit patrem et filium, non *natura gignendi;* sed idcirco deus unus, quia neque duo innascibiles (*ἀγέννητοι*), sed *unus ex uno et ambo unum*, non dissimili scilicet aut differente a se substantia divinitatis in utroque. Cf. de synod. c. 64 seqq. de trin. IV. c. 4 seqq.

2) De synod. c. 84. p. 1198: Non hic sanctissima religiosorum virorum synodus (nicaen.) nescio quam priorem, quae in duos divisa sit, substantiam introducit, sed filium natum de substantia patris . . . Natus esse de substantia patris filius, non factus praedicatur: ne nativitas divinitatis, factura sit creationis. *Idcirco autem unius substantiae: non ut unus subsistat aut solus, sed ut ex substantia Dei natus non aliunde subsistat, neque ut in aliqua dissidentis substantiae diversitate subsistat.* Aut numquid non haec fides nostra est, ut non aliunde subsistat, neque quod indissimilis subsistat? Aut aliud hic testatur homousion, quam ut *una atque indissimilis duûm sit secundum naturae progeniem essentia, quia essentia filii non sit aliunde?* Quae quia aliunde non est, unius recte esse ambo credentur essentiae; *quia substantiam nativitatis filius non habeat, nisi de paternae auctoritate naturae.* Näheres c. 67—71. p. 1188 seqq. u. de trinit. IV. 4 seqq. p. 828 seqq.

3) Mansi, tom. III. p. 484: Credimus unum Deum patrem omnipotentem . . . non tres deos, sed *patrem, filium et spiritum s. unum Deum esse* confitemur: *non sic unum quasi solitarium, nec eundem qui ipse sibi pater sit ipse et filius, sed patrem verum qui genuit filium verum* (kein bloßer Namenunterſchied); *unum tamen deum, quia ex uno patre totum quod patris est, deus natus est filius.*

Es iſt alſo unläugbar: die Väter faſſen ohne Ausnahme die Einheit Gottes nicht in dem Sinne einer bloßen Gattungseinheit (unitas specifica), ſondern ſteigern ſie in sensum eminentiorem, erklären ſie als abſolute, durchgängige und ſchlechthinige Einheit [1]). Von dieſem Begriffe aus erſcheint die Trias als das Geheimniß des Glaubens. Umgekehrt hüllt ſich von der Trias der göttlichen Hypoſtaſen oder Perſonen aus die abſolute Einheit Gottes in ein undurchdringliches Dunkel. Dieſes Entrücktſein der vollen Wahrheit für den menſchlichen Begriff iſt aber nicht als abſtracte, ſchlechte Unbegreiflichkeit und völlige Unnahbarkeit zu faſſen, vielmehr lediglich in dem Sinne zu verſtehen, daß die Erkenntniß des ganzen und vollen Inhalts der Glaubenswahrheit eine unendliche, d. h. mehr und mehr, nie aber völlig und in abſolut einfacher Weiſe lösbare Aufgabe für den menſchlichen Geiſt iſt. Wir erkennen ſie nämlich zunächſt vorſtellungs- und ſofort begriffsmäßig, d. h. in dem Fortgange von jener Weiſe zu dieſer, ſo daß auf der niedern Stufe der Erkenntniß die der höhern in Ausſicht genommen, auf dieſer aber die der niedern vorausgeſetzt iſt. Die geſchichtliche Entwicklung der Lehre von der Einheit Gottes zeigt uns dieſen Fortgang deutlich. Auf der Stufe der Vorſtellung wird die Einheit Gottes in Gott dem Vater, als der *ἀρχὴ* und *πηγὴ* der Gottheit, folglich in ihm nicht für ſich allein, ſondern mit Einſchluß des Sohnes und Geiſtes erkannt [2]), und die

---

1) Es iſt von der Einheit Gottes oder der göttlichen Trinität, nicht abſtract von der Einheit der göttlichen Natur die Rede. Sprächen wir von dieſer, ſo müßten wir ſie im Sinne der Singularität, als numeriſche Einheit im Gegenſatze der ſpecifiſchen behaupten. Hier iſt der Ausdruck numeriſche Einheit ganz an ſeiner Stelle. Die Einheit Gottes iſt eigentlich eine anumeriſche (unitas, quae non est numerus), eine die Gattungseinheit tranſcendirende (nicht: negirende) abſolute Einheit.

2) Athanas. ep. III. ad Serap. n. 6. p. 695: *Ὁ γὰρ πιστεύων εἰς τὸν πατέρα, οἶδεν ἐν τῷ πατρὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα ἐκ ἐκτὸς τῆ υἱῆ· καὶ*

Lehre derer als unwahr verworfen, welche den Vater allein, mit Ausschluß des Sohnes und Geistes, als den einen Gott erklären [1]), sei es, daß sie monarchianisch den Sohn und Geist als eigene Hypostasen überhaupt läugnen, sei es, daß sie subordinatianisch ihre wesentliche Einheit mit dem Vater bestreiten, und namentlich den Sohn entweder nur für ὁμοιούσιος, oder überhaupt blos ὅμοιος, oder gar für ἑτεροούσιος halten. In dieser Vorstellung der Wahrheit sind die Personen des Sohnes und Geistes nicht völlig in die Gottheit des Vaters hereingenommen, die Einheit Gottes mithin nur unvollkommen, gleichsam nur halb, erkannt. Es ist nur ihr potentielles Einssein mit dem Vater, nur dieß, daß sie in ihm ihre Wurzeln, ihren Ursprung haben, erkannt. Der Vater ist das Ganze, und insofern gleichsam größer als der Sohn und Geist; er ist aber das Ganze doch nicht absolut für sich, sondern Sohn und Geist inhäriren ihm potentiell und sind gleichsam Theile des Ganzen. Auf der Stufe des Begriffs wird die Wahrheit, die

διὰ τᾶτο πιστεύει καὶ εἰς τὸν υἱὸν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἐπειδὴ καὶ μία τῆς τριάδος ἡ θεότης ἐξ ἑνὸς τᾶ πατρὸς γινωσκομένη. Das ist, fügt Athanasius bei, der Charakter des katholischen Glaubens. Vgl. ad Serap. ep. IV. n. 12. p. 703 u. öft. In der That ist dieß die Form seiner Vorstellung und seines Ausdrucks in dem kirchlichen Symbolum: credo in *unum deum patrem* omnipotentem; *et* in Jesum Christum etc.

1) Tertull. adv. Prax. c. 2: nos unicum quidem deum credimus (patrem omnipot.), *sub hac tamen* dispensatione quam οἰκονομίαν dicimus, ut unici dei sit et filius sermo (λόγος) ipsius etc. Gott (der Vater) nennt sich den alleinigen Gott, außer welchem keiner mehr, nicht mit Ausschluß seines Sohnes und Geistes, sondern im Gegensatz zu den falschen Göttern: so erklären alle Väter. Trefflich Athanasius (contr. Arian. orat. III. n. 8. p. 557); er schließt (n. 9. p 558): Ἐὰν τοίνυν καὶ μόνος ἀληθινὸς θεὸς ὁ πατὴρ λέγεται, ἐκ εἰς ἀθέτησιν τᾶ λέγοντος: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια (Joh. 14, 6) εἴρηται, ἀλλ' εἰς ἀναίρεσιν πάλιν τῶν μὴ πεφυκότων εἶναι ἀληθινῶν, οἱός ἐστιν ὁ πατὴρ καὶ ὁ τᾶτο λόγος. Basil. ep 8. n. 3. Gregor. Naz. Orat. XXX. n. 13. Si quis subtrahens filium et spiritum s. (a patre) ita *solum* existimet deum patrem dici aut credi unum deum, anathema sit. Synodalschreiben des Damasus an Paulinus von Antiochien bei Mansi (tom. III. p. 448); vgl. ob. S. 444.

absolute Einheit Gottes, vollends und im Ganzen vollkommener, aber nicht vollkommen (absolut) erkannt; denn der Begriff kann die Vorstellung nicht entbehren, er muß im Gegentheil auf sie fußen, sie voraussetzen, wenn der Unterschied der Personen für die Erkenntniß nicht verloren gehen soll. Die begriffliche Erkenntniß schreitet aber über die vorstellungsmäßige hinaus. Nicht der Vater, sondern die Trias ist der Eine Gott; denn das Wesen des Sohnes und Geistes ist absolut identisch mit dem des Vaters. Diese sind also nicht blos potentiell, sondern mit ihrem ganzen und wirklichen Wesen (actu) im Vater; die göttlichen Personen sind vermöge ihrer Wesensidentität schlechthin in einander, absolut eins. Aber, dieß bleibt dabei nothwendig vorausgesetzt: der Vater ist das Princip, Er zeugt den Sohn, und aus beiden geht der Geist hervor. Dieses Hervorgehen des Sohnes und Geistes aus dem Vater fixirt sich (für das vorstellende Denken) als Auseinandersein, als ein Fürsichsein derselben, und so sind sie Hypostasen, Personen. Weil nun ein wirkliches Außereinander- und Fürsichsein die wesentliche Verschiedenheit einschließt, so kann das göttliche nicht als ein solches begriffen werden. Sondern wie wir die Einheit des Wesens Gottes als eine absolute zu begreifen haben, so ist jenes vorstellungsmäßige (successive) Hervorgehen sofort auch als ein absolutes, ewiges Hervorgehen, und somit als ein in Sich bleiben Gottes, der göttlichen Personen, oder als die kreisende Bewegung zugleich der Ausdehnung und der Zusammenziehung der göttlichen Monas zu begreifen [1]).

1) Dieser Gedanke offenbar ist es, den man durch περιχώρησις (Dionys. Areop. de divin. nom. c. 9. Joann. Damasc. de fide orthod. III, 5. 7) ausdrücken will, wenn es durch mutua personarum commeatio sive inter se incessus erklärt wird. Die scholastischen Theologen verstehen die *circumincessio* (wahrscheinlich aus einer lateinischen Uebersetzung der Werke des Johannes von Damaskus herübergenommen, eine Uebersetzung, die Petavius tadelt) von dem Ineinandersein (Inexistenz) der göttlichen Personen (Joh. 14, 11) per communionem naturae, vermöge ihrer absoluten Homousie. Da jede unendlich, unermeßlich ist, so können sie nicht

In ſolchem Fortſchritte und in dieſer Weiſe wird die Einheit der göttlichen Trinität (oder die göttliche Trinität als der eine Gott), welche im Glauben unmittelbar feſtgehalten wird, erkannt, begriffen. Es iſt Unverſtand und Mißverſtand, darin eine Aenderung (permutatio) der Lehre zu erblicken. In der That wird behauptet, die Einheit Gottes ſei zur Zeit Auguſtins und ſpäter anders als zur Zeit des Nicänums aufgefaßt und beſtimmt worden. „Die nicäniſchen Väter, bemerkt z. B. Münſcher[1]), ſcheinen nicht ſowohl an eine numeriſche Einheit, ſondern nur an die vollkommenſte Gleichartigkeit des Weſens gedacht zu haben, worin ſie auch den Sprachgebrauch der ältern Lehrer für ſich hatten (Tertullian. adv. Prax. c. 25. Lactant. instit. divin. l. IV. c. 29).“ „Die frühern Väter“, ſagt er weiter (Handb. III, 507), „hatten auf die Zahleneinheit der drei Perſonen nie gedrungen, Auguſtin war der erſte, welcher dieſes that und alle Einheit der Art oder Gattung beſtimmt ausſchloß (contr. Sermon. Arian. c. 3. cf. de genes. ad literam l. II. c. 6). Daher kam es denn auch, daß Auguſtin nie, wie die frühern Lehrer thaten, den Satz: es iſt nur ein Gott, auf den Vater allein, als die erſte Grundurſache, ſondern immer auf die ganze Trias zuſammen bezog (Ep. 238. c. 3). Daher rührte ferner, daß er, um die Lehre von der Trias anſchaulicher vorzuſtellen, größtentheils einer ganz andern Art von Vergleichungen ſich bediente, als man vorher gethan hatte, nämlich ſolcher, die ſeinem Begriffe einer numeriſchen Einheit näher lagen.“ An einer andern Stelle (III, 407) bemerkt Derſelbe: „die Einheit, von der die nicäniſchen Lehrer ſprechen, ſei nicht völlig eine von beiden, ſondern ein Mittelding zwiſchen ihnen, der ſpecifiſchen und numeriſchen Einheit nämlich.“ —

außer einander ſondern nur in einander ſein, und müſſen ſich abſolut decken. Thomas hat das Wort gar nicht. Vgl. Petav. de trin. IV, 16; V, 9. de incarnat. IV, 14. 1.

1) Handbuch der Dogmengeſchichte, 3. Bd. S. 487; ferner in Henke's neuem Magazin, Bd. VI. 2. St. Vgl. Münſcher-Cölln, Lehrbuch der Dogmengeſchichte, S. 209. A.

Man ſieht, hier herrſcht wenig Klarheit. Verſteht Münſcher unter numeriſcher Einheit die Einzigkeit eines Subjects, ſo iſt zu bemerken, daß auch die Spätern, wie namentlich Auguſtin, weit entfernt ſind, eine ſolche zu lehren, d. h. die Trinität (monarchianiſch oder ſubordinatianiſch) zu läugnen. Verſteht er aber darunter nur überhaupt eine ſtrictere als die Gattungseinheit, ſo iſt zu ſagen, daß die Frühern dieſe Einheit gleichfalls lehren und keineswegs bei der Gattungseinheit ſtehen bleiben, wie die vorſtehende Ausführung erwieſen haben dürfte. Die älteſten wie die ſpätern Lehrer läugnen die numeriſche Einheit ausdrücklich nur in dem monarchianiſchen Sinne der Einzigkeit eines Subjects. So ſagt Tertullian an der angeführten Stelle adv. Prax. c. 25 deutlich genug: qui tres *unum* sunt, non unus — ad substantiae unitatem non ad numeri singularitatem. So ſtellt nicht nur er, ſondern auch Novatian, Hippolyt u. A. den Monarchianern das Wort des Herrn entgegen Joh. 10, 30: ego et pater *unum* sumus. Sollten wohl die ſpätern nicäniſchen Väter angefangen haben, ihren Antiarianismus durch Monarchianismus zu bethätigen? Wer die Geſchichte kennt, behauptet das nicht, weil er weiß, daß des Marcellus und Photinus Irrweg nicht der Weg der nicäniſchen Väter, weder der frühern noch der ſpätern, geweſen iſt. Tertullian und andere beſtreiten die numeriſche Einheit Gottes allerdings ausdrücklich, aber keineswegs um der ſpecifiſchen Einheit das Wort zu reden, ſondern weil ihnen die reine abſolute Einheit keine Zahl (numerus) iſt. *Post* unum numerus, ſagt Tertullian (adv. Marc. I, 5. exhort. cast. 7.) und eine Synode unter Damaſus, oder wohin ſonſt das Fragment bei Manſi (Concil. coll. Tom. III. p. 485) gehören mag[1]): *diversitas plures facit*,

1) Das Fragment ſteht in dem Cod. Lucensis des Manſi, welcher das Synodalſchreiben des Damaſus an Paulinus enthält; in den andern Codices fehlt es (Mansi tom. III. p. 481 additio). Möglich, daß es einer viel ſpätern Zeit angehört. Wenigſtens erinnert Ausdruck und Auffaſſung ganz an Boethius. In ſeiner Schrift ad Symmachum: quomodo trinitas est unus deus et non tres dii (Opp. Basil. 1546. fol.

unitas vero potestatis excludit numeri quantitatem, *quia unitas numerus non est.* Dieß ist also vielmehr eine Steigerung der Einheit Gottes als ein Herabsetzen derselben auf die Gattungseinheit, und die Differenz mit den Spätern betrifft nur den Ausdruck: numerische Einheit, nicht die Sache. Was Lactantius betrifft, so ist in der angeführten Stelle die Einheit Gottes allerdings durch ein unpassendes Gleichniß erläutert, aber unzweifelhaft versteht er sie als absolute, und nicht als blos gattungsmäßige Einheit. Dieß erhellet aus seinen eigenen Worten. Wenn Gott bei Jesaja (44, 6) sagt: ego primus et novissimus, et praeter *me* non est deus; so könnte es, meint Lactantius, ebenso gut heißen: praeter *nos*, da es auf beide gehe, Gott und seinen Sohn. Sed *fas non erat plurali numero separationem tantae necessitudinis* (wie sie zwischen beiden stattfindet) *fieri.* Unus est enim solus, liber, deus summus, carens origine, quia ipse est origo rerum, et *in eo simul* et *filius* et omnia continentur. Quapropter *cum mens et voluntas alterius in altero sit, vel potius una in utroque, merito unus Deus uterque* appellatur. Auch nicänische Väter negiren die numerische Einheit, namentlich Basilius und Gregor von Nazianz, wie wir gesehen haben deßhalb, weil sie die endliche ist, und keineswegs in der Absicht, die specifische zu poniren. Der Gegensatz, der zwischen der frühern und spätern, namentlich Augustinischen Auffassung und Darstellung der trinitarischen Einheit Gottes stattfindet, ist nichts anderes als der von uns nachgewiesene Unterschied der vorstellungs- und der begriffsmäßigen Bestimmung derselben; und kann daher nur von einem Fortschritt (profectus) in der Erkenntniß, keineswegs von einer neuen Lehre die Rede sein. Die Einheit Gottes wird vorstellungsmäßig in dem Vater als dem

959) heißt es z. B.: Nulla in deo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus ... ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus, igitur unitas tantum.

Princip der Gottheit, begriffsmäßig in den drei göttlichen Personen zugleich erkannt. Hier sagt man: trinitas est unus deus, oder unus deus est pater et filius et spiritus s. So meistens (nicht immer) Augustin [1]). Daß ein Gegensatz in der Sache, in der Substanz der Lehre dabei nicht mit unterläuft, ist augenfällig. Die frühern Väter lehren nicht abstract monarchianisch, so wenig als die spätern (die nicänischen und nachnicänischen) arianisch, d. i. subordinatianisch monarchianisch; sie sagen nicht: der Vater allein, für sich, mit Ausschluß des Sohnes und Geistes ist der allein wahre Gott, sondern der Vater als das Princip (ἀρχὴ καὶ πηγή) der Gottheit, d. h. mit Einschluß des Sohnes und Geistes ist der eine Gott. Sie widersprechen also dem Satz: trinitas est unus deus durchaus nicht, wenn sie ihn selbst, formell, auch nicht aufstellen. Münscher stellt die Sache aber so hin, wie wenn die frühern Väter eine abstract monarchianische (numerische), die nicänischen eine blos gattungsmäßige, also eigentlich subordinatianische, und erst die spätern wie Augustin die concret monotheistische Einheit Gottes gelehrt hätten. Nur einmal ist er der Wahrheit nahe, wo er sagt, die Einheit, von der die nicänischen Väter sprechen, sei ein Mittelding zwischen der specifischen und numerischen Einheit, die letztere als Subjectssingularität gefaßt. Will man sich genau ausdrücken, so ist zu sagen: die nicänische Einheit scheint zwischen diesen beiden in der Mitte zu liegen; in der That bleibt aber die numerische Einheit (Subjectssingularität) gänzlich auf der Seite liegen, wird negirt, die Gattungseinheit nicht, sondern diese ist in der absoluten als der höhern Einheit aufgehoben, sowohl negirt als ponirt, d. h. höher gehoben. *)

*) Dem hl. Augustin wollen noch andre ganz neue Bestimmungen in der Lehre von der göttlichen Trinität zugeschrieben werden. Man braucht aber nicht sehr tief einzudringen und nur wenig gründlicher, als die rationalistische Seichtigkeit es zuläßt, in das innere Wesen der kirchlichen Lehrent-

1) Außer der obigen Stelle vgl. de trin. VI. c. 9. VII. c. 4. c. 6 (unus ergo deus pater et filius et spiritus sanctus) XV. c. 23. n. 43.

wicklung eingeweiht zu ſein, um ſogleich zu erkennen, daß es ſich damit weſentlich wie mit der ſo eben beſprochenen Einheitsfrage verhält. Gehen wir die Hauptpunkte durch. Auguſtin erklärt die altteſtamentliche Theophanie nicht als perſönliche Erſcheinung des Sohnes oder Logos Gottes (ob. S. 19 ff.); allein dieß iſt ein Unterſchied lediglich in der Auslegung einzelner Schriftſtellen, nicht in der Auffaſſung des Trinitätsglaubens. Er läugnet die Theophanie als eine weſentliche Attribution des Sohnes im Unterſchiede des Vaters, d. h. den arianiſchen Satz: daß der Sohn Gottes visibilis, der Vater invisibilis ſei, und behauptet, beide, alle drei ſeien invisibiles, ſofern es die göttliche Natur iſt [1]), visibiles, ſofern jede Manifeſtation Gottes eine Erſcheinung des einen Gottes, d. h. der göttlichen Trinität iſt. Quapropter, ſagt Auguſtin, ſeine Abhandlung über die Theophanie recapitulirend [2]), quoniam in illa tripartita nostra distributione primum quaerere instituimus, utrum pater, an filius, an spiritus s.; an aliquando pater, aliquando filius, aliquando spiritus s.; an sine ulla distinctione personarum, sicut dicitur, deus unus et solus, i. e. trinitas ipsa per illas creaturae formas patribus apparuerit: interrogatis sacrarum scripturarum locis nihil aliud, quantum *existimo*, divinorum sacramentorum modesta et cauta consideratio persuadet, nisi ut temere non dicamus quaenam ex trinitate persona cuilibet patrum vel prophetarum in aliquo corpore vel similitudine corporis apparuerit, nisi cum continentia (der Zuſammenhang) lectionis aliqua probabilia circumponit indicia. *Ipsa enim natura* vel substantia vel essentia, vel quolibet alio nomine appellandum est idipsum quod deus est, quidquid illud est, *corporaliter videri non potest; per subjectam vero creaturam non solum filium vel spiritum sanctum, sed etiam patrem corporali specie vel similitudine mortalibus sensibus significationem sui dare potuisse credendum est.* Dieſe Manifeſtation iſt an ſich eine Manifeſtation Gottes, und mithin der Trinität, aber man braucht darum nicht zu läugnen, daß die Umſtände, unter denen ſie erfolgt, von der Art ſein können, um an eine von den göttlichen Perſonen vorzugsweiſe zu erinnern. Die perſönliche Incarnation des Sohnes Gottes läugnet Auguſtin natürlich nicht; noch iſt er der Meinung, daß ebenſo gut als der Sohn auch der hl. Geiſt oder der Vater ſelbſt hätte Menſch werden können: die Congruenz der äußeren göttlichen Oekonomie mit der innern ſteht ihm unantaſtbar feſt. Aber die Sendung des Sohnes durch den Vater, die Empfängniß aus der Jungfrau durch den hl. Geiſt: dieſe göttlichen Thätigkeiten in Bezug auf die Menſchwerdung Gottes ſind ihm keine bloß dem Vater oder dem hl. Geiſt

1) De trin. II. c. 8.
2) De trin. II. c. 18. n. 35.

eigene, ſondern göttliche [3]), daher ihnen nur zugeignete Thätigkeiten (de trin. II. c. 5). — Wenn Auguſtin weiter, ohne übrigens die rein perſönliche Bedingtheit des Sohnes durch den Vater, des Geiſtes durch beide zu verkennen (de trin. II. c. 2), ihre völlige Gleichheit und Unzertrennlichkeit in allem übrigen mit aller Schärfe hervorhebt, ſo iſt das entfernt nichts neues. Man bezieht ſich auf die Stelle contr. serm. Arian. c. 3. n. 4: Auguſtin faßt die arianiſche Hypoſtaſentrennung ins Auge: daß der ewige Vater zu einer beſtimmten Zeit den Sohn zum Zweck der Weltſchöpfung geſchaffen und ihn mit dem Befehl, das Werk der Schöpfung vorzunehmen, in die Welt geſandt habe. Möchten ſie doch ſagen, bemerkt er: utrum duos constituant creatores. Quod si non audent, unus est enim, quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia (Rom. 11, 36); unus quippe deus est ipsa trinitas, et sic unus deus quomodo unus creator (d. h. alles göttliche Thun, vorab die Schöpfung der Welt, iſt das Thun des einen Gottes, der göttlichen Trinität). Quid est (ergo), quod dicunt, jubente patre creasse omnia filium, tanquam pater non creaverit, sed a filio creari jusserit? Cogitent, qui carnaliter sapiunt, quibus *aliis verbis* jusserit pater *unico Verbo*. Formant enim sibi in phantasmate cordis sui quasi duos aliquos, etsi juxta invicem, in suis tamen locis constitutos, unum jubentem, alterum obtemperantem. Nec intelligunt ipsam *jussionem* patris, ut fierent omnia, non esse nisi *Verbum* patris per quod facta sunt omnia. Ganz dasſelbe ſagt der hl. Athanaſius (ob. S. 443) und lehren die übrigen Väter; arianiſch lehrt keiner. Die begriffliche Durchbildung des Trinitätsglaubens war allerdings nicht das Werk eines Tages. Stellt man Vater und Sohn gleichſam als fertige Perſonen ſich gegenüber, nachdem ihre Einheit in dem Bekenntniß des Einen Gottes anticipirt iſt, wie dieß die Weiſe der gemeinen Vorſtellung mit ſich bringt (eine Vorſtellung, die ganz wahr, aber weder die ganze noch die höchſte Wahrheit iſt); ſo ſpricht freilich der Vater zu ſeinem Sohne (und Geiſte): laſſet uns Menſchen machen; ſo ſind dieſe gewiſſermaßen ſeine Mitarbeiter (nicht Diener), ſeine eigenen Hände, wie Irenäus ſagt, ſein Logos und ſeine Sophia, aber doch weſentlich er ſelber. Zwiſchen dieſer Vorſtellung der vornicäniſchen Väter und dem obigen arianiſchen Dualismus iſt ein großer, ein weſentlicher Unterſchied. — Man beruft ſich endlich noch auf die eigenthümlichen Vergleichungen, deren ſich Auguſtin bediente, um die

3) Concil. Tolet. XI: Incarnationem hujus filii dei tota trinitas operasse credenda est, quia inseparabilia sunt opera trinitatis. Solus tamen filius formam servi accepit in singularitate personae, non in unitate divinae naturae, in id quod est proprium filii, non quod commune trinitati: quae forma illi ad unitatem personae coaptata est (id est) ut filius dei et filius hominis unus sit Christus. Mansi, tom. XI. p. 135.

Dreieinigkeit anſchaulich zu machen. Sie ſind auf die Analogie des menſchlichen Weſens mit dem göttlichen begründet. So wenn er (den dreieinigen) Gott als die Weisheit begreift, die ſich ſelbſt weiß und ſich ſelbſt liebt: ecce ergo trinitas, sapientia scilicet, et notitia sui et dilectio sui (de trin. XV. c. 6. n. 10). Oder wenn er ihn mit dem denkenden menſchlichen Geiſte vergleicht, ſofern er ſich ſelbſt und Gott denkt (de trin. XIV. c. 8. 12); von den mehr äußerlichen Analogien der objectiven Erkenntniß in ihren Momenten memoria, interna visio und voluntas (de trin. XI. c. 1. seqq.) nicht zu reden. Dieſe Ausführungen ſind neu; der Grundgedanke iſt es nicht. Worauf beruht denn die Logoslehre der vornicäniſchen Väter, wenn nicht auf der Vergleichung der innern göttlichen Verhältniſſe mit dem menſchlichen Denken und Sprechen, mit den innern Verhaltniſſen des menſchlichen Geiſtes? Wie nahe ſteht in dieſer Bezeichnung nicht z. B. Tertullian dem doch ſo viel ſpätern Auguſtin? Die von Athanaſius beſonders durchgeführte Unterſcheidung des Sohnes als der Weisheit, des Willens und der wirkſamen Kraft oder Macht des Vaters (§. 31) geht noch tiefer als jene Auguſtiniſche Analogie und ſteht hinter dieſer nur darin zurück, daß das dritte Glied unberückſichtigt geblieben iſt und bleiben mußte; jedenfalls aber baut ſie ſich auf derſelben Grundlage auf. Was aber die Hauptſache, die Beziehung dieſer Auffaſſungen zu der Einheitsfrage betrifft, ſo iſt es ganz irrig, wenn man behauptet, Auguſtin trete durch die von ihm gebrauchten Vergleichungen der „Zahleneinheit“ Gottes, das ſoll heißen, der monarchianiſchen Einperſönlichkeit entſchieden näher, als dieß von den frühern Vätern geſchehe, von denen (wie gezeigt) grundloſer Weiſe angenommen wird, daß ſie bei der Analogie des endlichen Gattungsverhältniſſes ſtehen bleiben. Die älteſte und verbreitetſte Vergleichung iſt die mit der Sonne, ihrem Strahl und Glanz, oder mit der Quelle und dem Fluß, und dieſe liegen der „Zahleneinheit“ offenbar ebenſo nahe, als die Auguſtiniſchen.

§. 30.

Die drei göttlichen Perſonen.

Es fragt ſich, worin die rein perſönlichen oder hypoſtatiſchen Unterſchiede beſtehen. Man nennt ſie proprietates personales, *ἰδιώματα, ἰδιότητες* u. dgl. [1]). Aber was iſt

1) Petav. de trin. lib. IV. prooem. n. 2.: Atque ut ab ipso rei capite disputatio nostra proficiscatur, sciri illud imprimis convenit: quidquid de sanctissima Trinitate vel cognoscendo capitur, vel dicendo a nobis explicatur, ad duo fastigia pertinere. Nam quaedam Deo ipsi per sese tribuuntur, ac sunt communia personis tribus, quaedam privatim

darunter zu verſtehen, wie ſind ſie unbeſchadet der abſoluten Weſenseinheit zu denken? „Die Eigenthümlichkeiten“, ſagt Baſilius [1]), „ſind gewiſſe Charaktere und Formen, welche an dem Weſen (gleichſam in zweiter Linie) in Betracht kommen (*χαρακτῆρές τινες καὶ μορφαὶ ἐπιθεωρούμεναι τῇ οὐσίᾳ*), und das Gemeinſame (Weſen) durch beſondere Merkmale unterſcheiden, ohne die Einheit des Weſens aufzuheben oder zu zertheilen. So iſt das Gottſein gemeinſam, das Vaterſein und Sohnſein aber eigenthümlich.“ Nur in ſolcher Zuſammenſetzung des Gottesbegriffes aus den Merkmalen des Gemeinſamen und des Beſondern laſſe ſich der (unſerm Geiſte gegebene) Inhalt, die Wahrheit desſelben unverändert feſthalten. Die Anomöer (Eunomianer) gefährden die Wahrheit, indem ſie ſich gegen dieſen zuſammengeſetzten Begriff erklären. Das abſolute Weſen, ſagen ſie, will abſolut erkannt ſein, wenn es in Wahrheit erkannt werden ſoll. Es iſt daher vielmehr einfach zu ſagen: Gott iſt das ungezeugte (unendliche) Weſen, Gottſein und Vaterſein iſt ein und dasſelbe. Daraus folgt, daß der Vater allein Gott, der Sohn aber, ſofern er dieß und alſo gezeugt, iſt nicht Gott, ſondern von Gott hervorgebracht, ein anderes Weſen als der Vater.

Von der (grundloſen) Vorausſetzung der abſoluten Erkennbarkeit Gottes aus alſo beſtreiten die Eunomianer das

unicuique conveniunt, per quae invicem discernuntur ac discrepant. Primum genus naturam ipsam complectitur sive essentiam, quam Graeci *οὐσίαν* et *φύσιν* vocant; tum absolutas et ab omni respectu liberas velut affectiones, quas *perfectiones* et *attributa* moris est dicere, ut sunt immensitas, aeternitas, bonitas, sapientia, justitia. Posterius *personales*, ut vocant, *proprietates* ac *notas*, quas vulgo *notiones* appellant. Graeci variis utuntur nominibus. Vocant enim *ἰδιώματα γνωρίσματα*, vel *γνωριστικὰς ἰδιότητας*, *σημεῖα*, *ἰδιάζοντας χαρακτῆρας*, vel *τὸ ἰδιάζον τῶν χαρακτήρων*, et *γνωριστικὰ τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἰδιότητος σημεῖα*, vel *τὸ ἰδιάζον ἑκάστου σημεῖον*, vel *τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως σημεῖον*, et *τὸ ἰδιαζόντως ἐπιθεωρούμενον*, hoc est *notae* et *characteres*, sive *formae*, vel *propria signa*, *quibus distinguuntur invicem personae, et una ab alia dignoscitur* etc.

1) Contr. Eunom. II. n. 28. p. 265.

nicäniſche Dogma; umgekehrt beſtreitet Baſilius (und mit ihm alle Väter) von dem nicäniſchen Glauben aus die behauptete abſolute Erkennbarkeit Gottes. Auf Grund der Wahrheit dieſes Glaubens beweist er die Nothwendigkeit, Gott, den an ſich einfachen Geiſt, das reine, durch keinen reellen Gegenſatz getrübte Weſen, in einen zuſammengeſetzten Begriff zu faſſen, der einerſeits das ſchlechthin identiſche (gemeinſame) Weſen, andrerſeits die perſönlichen Unterſchiede (Beſonderheiten) in Gott als Merkmale in ſich ſchließt.

Dieſer Gottesbegriff iſt anſchaulich, klar und verſtändlich, ſo lange an dem logiſchen Begriff, der ſich aus den Merkmalen des genus proximum und der differentia specifica zuſammenſetzt, und ſofort an der realen Analogie des endlichen Gattungsverhältniſſes feſtgehalten und das göttliche Trinitätsverhältniß hiernach vorgeſtellt wird. Allein der chriſtliche Glaube geſtattet nicht, dieſes göttliche Verhältniß mit dem der endlichen Gattungsweſen zu identificiren; es iſt dasſelbe nicht allein ein viel höheres, ſondern auch ein ganz anderes. Andrerſeits iſt aber an dem Hypoſtaſenunterſchiede unwandelbar feſtzuhalten, indem der chriſtliche Glaube jede Auflöſung desſelben, die monarchianiſche wie die ſubordinatianiſche, entſchieden verwirft. Daraus folgt, daß ſich der chriſtliche Gottesbegriff über den der endlichen Gattung unendlich erhebt, ohne aber ſich ihm ſchlechtweg entgegenzuſetzen, ihn von ſich zu ſtoßen, und auf einem ganz andern Fundamente, dem der Subjectsſingularität des endlichen Geiſtes mit ſeinen ihm immanenten Eigenſchaften und Thätigkeitsäußerungen ſich aufzubauen. Wir haben uns, um die göttliche Trinität zu denken, über die endliche Gattung zu erheben, aber nur gleichſam mit einem Fuße, mit dem andern auf ihr ſtehen bleibend. Unſer Wiſſen iſt Stückwerk. Setzten wir uns völlig über den Gattungsbegriff hinweg, ihn ſeines ganzen, ſtatt nur ſeines endlichen Inhaltes entleerend, ſo würde uns die göttliche Dreieinigkeit gar nicht mehr erkennbar, weil nicht mehr vorſtellbar ſein. Es iſt alſo auch hier wie bei dem allgemeinen Gottesbegriff der Weg der Negation mit dem der

Steigerung zu verbinden. In ſolcher Weiſe vorſchreitend kommen wir dem Ziele nahe, ohne es völlig zu erreichen, langen wir bei Beſtimmungen an, welche die Perſonenunterſchiede zu verſtehen geben und wie in weiter Ferne zeigen, ſie ſelbſt aber nicht unmittelbar und adäquat herausſtellen.

Der hl. Auguſtin iſt es, der den Hypoſtaſenunterſchied, ohne ihn von ſeiner Grundlage loszulöſen, höher gegriffen und Dem, was er der chriſtlichen Idee bedeutet, näher gerückt hat. Dazu verhalf ihm ein Argument der Arianer — ohne Zweifel derſelben Anomöer oder Eunomianer, gegen welche Baſilius den trinitariſchen Gottesbegriff durch Einräumung ſeiner formellen Unzulänglichkeit aufrecht erhält —, ein das obige verſchärfendes Raiſonnement, das Auguſtin ein machinamentum callidissimum nennt. Sie ſagen: Quidquid de eo dicitur vel intelligitur, non secundum *accidens*, sed secundum *substantiam* dicitur. Quapropter ingenitum esse patri secundum substantiam est, et genitum esse filio secundum substantiam est. Diversum est autem ingenitum esse et genitum esse: diversa est ergo substantia patris et filii [1]). Es iſt treffend, aber nicht entſcheidend, wenn Auguſtin hiegegen bemerkt: Das Wort des Herrn: ich und der Vater ſind eins (Joh. 10, 30), iſt entweder, wie die Arianer wollen, lediglich von der Subſtanz zu verſtehen, dann haben beide demnach dieſelbe Subſtanz, und die arianiſche Folgerung iſt unwahr; oder es iſt nicht blos von der Subſtanz zu verſtehen, dann iſt die arianiſche Prämiſſe falſch. Der arianiſche Canon läßt ſich, dieſer Gedanke ſchwebte Auguſtin vor, auf die Ausſprüche der hl. Schrift über Gott nicht anwenden; die hl. Schrift redet nicht in der ausſchließlich abſoluten Weiſe von Gott, die nach den Arianern die allein wahre und zuläſſige iſt. Auguſtin tritt indeß auch in das Innere der Frage ſelbſt ein. Er gibt zu, daß bei Gott, dem abſolut unveränderlichen Weſen, von Accidenzen nicht die Rede ſein könne, beſtreitet aber die Folge, daß ſonach alles, was

1) Augustin. de trin. V. c. 3.

von ihm ausgeſagt werde, als eine Weſensbeſtimmung Gottes oder abſolut zu verſtehen ſei [1]). Man müſſe unterſcheiden zwiſchen Weſensbeſtimmungen und Verhältnißbeſtimmungen, zwiſchen dem, was ihm ſchlechthin (abſolut), und was ihm beziehentlich (relativ, secundum quid), d. h. was ihm an ſich als Gott, i. e. als dem abſoluten Weſen, und was ihm im Unterſchied ſeiner von ſich — auf Grund der Weſensidentität — als Vater Sohn und Geiſt zukommt. Dieſe Benennungen bezeichnen ewige, unveränderliche Verhältniſſe in Gott [2]).

---

1) L. c. c. 4: Nihil itaque accidens in deo, quia nihil immutabile aut amissibile. C. 5: Quamobrem nihil in eo secundum accidens dicitur, quia nihil ei accidit, nec tamen omne quod dicitur, secundum substantiam dicitur.

2) Fortſetzung der obigen Stelle: Dicitur enim *ad aliquid* (non secundum substantiam) sicut pater ad filium, et filius ad patrem, quod non est accidens: quia et ille semper pater, et ille semper filius ... (Ad aliquid, non secundum substantiam dicitur, pater, filius, spiritus s.) Si vero quod dicitur pater, ad seipsum diceretur, non ad filium; et quod dicitur filius, ad se ipsum diceretur, non ad patrem: secundum substantiam diceretur et ille pater, et ille filius; sed quia et pater non dicitur pater nisi ex eo quod est ei filius, et filius non dicitur (filius) nisi ex eo quod habet patrem, non secundum substantiam haec dicuntur ... Quamobrem quamvis diversum sit patrem esse et filium esse, non est tamen diversa substantia, quia hoc (haec) non secundum substantiam dicuntur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Cf. c. 8 u. 9. Im 15. Buche (n. 5) faßt Auguſtin den Inhalt dieſer Erörterung ſo zuſammen: In quinto (libro) — demonstratur: non omne quod de eo dicitur *secundum substantiam* dici, sicut secundum substantiam dicitur bonus et magnus, et si quid aliud ad se dicitur; sed dici etiam *relationes*, id est non ad se, sed ad aliquid quod ipse non est: sicut pater ad filium dicitur, vel dominus ad creaturam sibi servientem, ubi si quid relative, i. e. ad aliquid quod ipse non est, etiam ex tempore dicitur, sicuti est, *domine refugium factus es nobis* (Psm. 89, 1), nihil ei accidere quo mutetur, sed omnino ipsum in natura vel essentia sua immutabilem permanere. Was Auguſtin Beziehungen Gottes zu etwas, was er nicht iſt, nennt, indem er den Perſonenunterſchied vorausſetzt und von dem gemeinſamen Weſen völlig abſtrahirt, das nennen wir, wenn wir concret reden wollen, gerade umgekehrt Beziehungen Gottes zu ſich ſelbſt, ſofern die eine Perſon Gott iſt wie die andere. Die Beziehungen Gottes zu anderem, was er nicht iſt, ſind ſeine Beziehungen zur Welt, im Unterſchied von ſeinen immanenten Relationen.

Im Verfolg dieſer Auffaſſung kommt Auguſtin auf die vom menſchlichen Geiſte aus ſich darbietenden Analogien, die wir aber hier nicht näher in Betracht ziehen können. Genug, Auguſtin weiſt auf eine innere Unterſcheidung, auf Verhältniſſe Gottes zu ſich ſelber, die keine Weſenszertheilung bedingen, vielmehr das ſchlechthin untheilbare, unterſchiedslos ſich ſelbſt gleiche göttliche Weſen in ſich aufnehmen und ſo das abſolute, in ſich ſelbſt beſchloſſene Leben Gottes darſtellen und verwirklichen, auf ein Verhältniß, das unendlich höher ſteht als das der endlichen Gattungsindividuen zu einander und zur Gattungseinheit. Dieſe ewigen Verhältniſſe Gottes zu ſich ſelber, kann man ſagen, ſind rein perſönlicher Art, weil ſie ohne ſubſtantielle Beimiſchung ſind und ſich durch ſolche nicht unterſcheiden, und weil das Subſtantielle ganz in ihnen aufgegangen iſt. So kommt man der Sache nahe, wenn ſie völlig auch nicht erreicht wird.

Noch fühlbarer macht ſich die Unzulänglichkeit der begrifflichen Erkenntniß, wenn wir auf die perſönlichen Eigenthümlichkeiten im Einzelnen eingehen. Der Sohn, ſagt Athanaſius [1]), iſt als *γέννημα* des Vaters von dieſem als Vater (*ὁ γεννήσας*) verſchieden, aber als Gott iſt er kein anderer, vielmehr ſind ſie *τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως* eins. Denn auch der Abglanz (*ἀπαύγασμα*) iſt Licht (*φῶς*), und zwar weder ein ſpäteres noch ein anderes. Man wird wohl ſagen, die Sonne und ihr Abglanz ſeien zwei, nicht aber, ſie ſeien zwei Lichter; denn es iſt dasſelbe Licht (aus) der Sonne, das in dem Abglanz überallhin leuchtet [2]). Wie

---

1) Contr. Arian. Orat. III. n. 4. p. 553.

2) Vgl. Basil. contr. Eunom. II, 28. p. 265. Concreter redet Gregor Nyſſ. (Tom. I. p. 917): *Οὔτε χρόνῳ διαιρεῖται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος, οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει οὐδενὶ τῶν τοιούτων, οἷαπερ θεωρεῖται ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· ἢ μόνον, ὅτι ὁ πατὴρ*

die Quelle und der Fluß zwei Geſtalten und Namen haben (*δύο σχήματα καὶ δύο ὀνόματα*) und doch eins ſind, in ſolcher Weiſe iſt der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater, obwohl das eine und ſelbe Weſen ungetheilt von dem Vater auf den Sohn übergeht und beiden gemein iſt [1]). Dieſe den Vätern ſo geläufigen Vergleichungen führen auf den Gedanken eines Unterſchiedes in dem modus existendi (*τρόπος ὑπάρξεως*). Bei der abſoluten Weſensidentität der göttlichen Perſonen kann aber nicht die Exiſtenzweiſe an ſich es ſein, was ſie von einander unterſcheidet. Es gibt für Gott nur eine Weiſe des Seins, das mit dem abſoluten Sein identiſche Abſolutſein, während im Endlichen allerdings dieſelbe Subſtanz in verſchiedener Weiſe, z. B. als Waſſer in tropfbar flüſſiger, als Dampf in elaſtiſch flüſſiger, und als Eis in feſter Geſtalt exiſtirt. Athanaſius bemerkt auch ausdrücklich, daß ſich der Sohn nicht durch einen eigenen *τρόπος θεότητος* vom Vater unterſcheide [2]). Wenn er daher den *ἀγέννητος θεὸς πατήρ* als *ἔχων ἀφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶναι*, den Sohn als vom Vater gezeugt, *γέννημα*, und den hl. Geiſt als *ἐκπόρευμα τοῦ πατρὸς*, der von Ewigkeit *ἐν ταῖς χερσὶ τοῦ πέμποντος πατρὸς καὶ τοῦ φέροντος υἱοῦ* iſt, bezeichnet [3]), ſo ſind das lediglich Unterſchiede des Urſprungs und relativ verſchiedene Exiſtenzweiſen. Das göttliche Weſen wird gedacht als aus ſich ſelbſt und durch ſich ſelbſt und in ſich ſelbſt exiſtirend. Gott iſt aus ſich ſelbſt (*ἀγέννητος*), ſofern er Vater iſt, durch ſich ſelbſt, ſofern er vom Vater gezeugt (*γεννητός*) oder Sohn iſt, in ſich ſelbſt, ſofern er hl. Geiſt iſt, hervorgehend aus dem Vater und Sohn in ſich zurückgeht, ſich in ſich

πατήρ ἐστι, καὶ οὐχ υἱὸς, υἱὸς, υἱός ἐστι, καὶ οὐ πατήρ· ὁμοίως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐδὲ πατήρ, οὐδὲ υἱός.

1) Athanas. expos. fid. n. 2. Tom. I. p. 100.

2) Contr. Arian. Orat. III. n. 15. p. 564: *τὸν δημιουργὸν λόγον οὐχ ἕτερόν τινα τρόπον ἔχειν θεότητος, ἢ τὴν τοῦ μόνου θεοῦ.*

3) Exposit. fid. n, 1 u. 4. p. 99 u. 101 seq.

abſchließt. Dieſe Beſtimmungen drücken an und für ſich bloße Modi des Seins, Momente des göttlichen Selbſtvermittlungsproceſſes, nicht dasjenige aus, was die Unterſchiede in Gott als eigene Hypoſtaſen oder Perſonen charakteriſirt; ſie ſind aber geeignet, auf dieſe ſchließen, ſie durchblicken zu laſſen.

Beſonders müht ſich Gregor von Nazianz ab, die perſönlichen Eigenthümlichkeiten heraus- und begrifflich feſtzuſtellen, ohne es übrigens weiter als zu bloßen Indicien derſelben zu bringen. Der Vater, exponirt er [1]), iſt als anfangslos (*ἄναρχος*, ohne Oberhaupt, Vordermann) und als Anfang (*ἀρχή*, Princip) zu denken; als *ἀρχή*, wiefern er Urſache (*αἴτιον*), Quelle und ewiges Licht [2]), nämlich eines Andern, der dasſelbe Licht, aber nicht als urſprungslos es iſt. Der Sohn iſt nicht *ἄναρχος*, ſondern die *ἀρχὴ τῶν ὅλων*, d. h. er ſelbſt hat ſein Princip im Vater und iſt ſeinerſeits das Princip der Dinge; er iſt das abſolute Weſen, denn nur dieſes iſt Princip der Welt, aber er iſt es nicht aus ſich. „Wenn ich Anfang (*ἀρχή*) ſage, ſo denke dir keine Zeit und überhaupt nichts zwiſchen dem Zeuger und dem Gezeugten, und theile die Natur der Gleichewigen und in Eins Verbundenen nicht.“ Es geht dem Sohn keine Zeit vorher, ſonſt wäre ja der Vater zunächſt Vater dieſer Zeit; auch kann der, welcher die Urſache von allem, alſo auch der Zeit iſt, der Zeit nicht unterſtehen. „Der Vater alſo iſt anfangslos; denn er hat das Sein weder anders woher, noch von ſich ſelbſt (d. h. wohl: er iſt eben überhaupt nicht als geworden, ſondern als nothwendig ſeiend, und inſofern ſchlechthin als principlos, unentſtanden zu denken); der

1) Orat. XX. n. 7. p. 380.

2) *Ἀΐδιον φωτός.* Die Leſeart *ἀγεννήτου φωτός* drückt den Sinn beſtimmter und unzweideutiger aus. Denn daß Gregor nicht einen zeitlichen, ſubſtantiellen Unterſchied zwiſchen Vater und Sohn ſtatuiren will, zeigt das Folgende. Ewig iſt ihm hier das Urſprungsloſe; der Gegenſatz iſt nicht das Zeitliche, ſondern das Ewige, als entſprungen aus dem urſprungslos Ewigen, das inſofern *ἀρχή* heißt. Vgl. Basil. contr. Eunom. II, 28.

Sohn dagegen ist nicht anfangslos, da wir den Vater als seine Ursache (αἴτιον) zu denken haben; nehmen wir aber ἀρχή im zeitlichen Sinne, so ist auch der Sohn ἄναρχος" (vgl. n. 10. p. 382). In der 42. Rede [1]) zieht Gregor auch das Verhältniß des hl. Geistes in Betracht. „Das ἄναρχον, die ἀρχή und was mit der ἀρχή ist (καὶ τὸ μετὰ τῆς ἀρχῆς), sie sind der eine Gott. Es bedeutet aber das ἄναρχον oder ἀγέννητον nicht die Natur des Anfangslosen, denn die Natur eines Dinges ist ja das, was es ist, nicht das, was es nicht ist [2]); noch tritt die ἀρχή dadurch, daß sie ἀρχή ist, in Gegensatz mit dem ἄναρχον, denn die ἀρχή ist nicht seine (des Sohnes) Natur, wie das ἄναρχον nicht des Vaters Natur ist. Denn es sind das Begriffe, die nicht das Wesen, das in ihnen dasselbe ist, sondern was an dem Wesen ist [3]) ausdrücken." Mit dem, „was mit dem ἄναρχον und der ἀρχή ist", mit dem hl. Geiste, verhält es sich wie mit jenen, d. h. das „Mitsein" des hl. Geistes ist keine Wesensbestimmung, sondern Eigenthümlichkeit der dritten Hypostase.

Wie unzureichend diese Begriffsbestimmungen sind, springt in die Augen. Es gelingt nicht, dem Ungezeugtsein des Vaters einen positiven Inhalt zu geben, noch das Gezeugtsein des Sohnes von jenem anders als durch eine Wesensbestimmung zu unterscheiden; denn das ist es, wenn er als das Princip der Dinge bestimmt wird. Der Begriff Vater oder αἴτιον τοῦ υἱοῦ scheint allerdings positiv zu sein, aber er ist es in der That doch nicht, weil sich der Begriff Sohn oder Gezeugter durch kein bestimmteres Merkmal fixiren und also nicht bestimmen läßt, wovon er das αἴτιον ist. Das dem hl. Geist beigelegte

1) N. 15. p. 758.

2) Was sich freilich nicht verallgemeinern läßt, sonst müßten alle negativen Prädicate Gottes als persönliche Proprietäten gelten; und nicht umkehren, sonst müßten diese durchgehends, also auch beim Sohne, negativer Art sein.

3) Der Satz ist schwer zu übersetzen: περὶ γὰρ τὴν φύσιν, οὐ ταῦτα φύσις.

„Mitsein" ist ohnehin völlig unbestimmt und unbezeichnend. Es bleibt daher bei jenen Bestimmungen, welche wie die Momente des göttlichen Lebensprocesses (das Aussich-, Durchsich- und Insichsein Gottes) oder die Modi der Causalität Gottes nach außen (ὁ ἐπὶ πάντων, διὰ πάντων καὶ ἐν πᾶσι) [1]) die Hypostasen in Gott nur gleichsam durchblicken lassen, nicht aber unmittelbar anschaulich und positiv begreiflich machen. Würden wir sie durch jene Bestimmungen für erreicht oder adäquat ausgedrückt halten, so müßte sich uns der kirchliche Trinitätsglaube unter der Hand in monarchianischen Modalismus auflösen. *

* Der Unterschied zwischen den eigentlichen Personenbezeichnungen, denen kein bestimmter Inhalt gegeben werden kann, und den Begriffen, welche die ihnen entsprechenden **proprietates personales** gleichsam nur durchblicken und schlußweise oder analogisch erkennen lassen, ist den wissenschaftlichen Theologen niemals entgangen. Petavius läßt sich darüber also aus (de trin. IV. prooem. n. 3): Ejusmodi sunt proprietates illae, quae σχετικαὶ dicuntur, et τῶν πρός τι, ***relativas*** Latini vocant, ex quibus personae sive hypostases ***aut constituuntur, aut certe dignoscuntur et explicantur.*** Ac tametsi interdum universe τὰ ὑποστατικὰ proprietates eae nuncupantur, quae a priori genere distant, quod ἀσωΐδεις continet et absolutas (die absoluten Wesensbestimmungen); nihilominus a quibusdam proprietates istae personarum ***bifariam scinduntur.*** Quaedam enim ὑποστατικὰ vocantur ἰδιώματα, h. e. ***proprietates, quae maxime propriae sunt personarum et eas constituunt*** (ut ait Calecas, contr. Graec. c. 38), velut est ***paternitas, quae personam patris subsistentem facit.*** Aliae sunt, ***quae tantummodo designant et dignosci faciunt personam aliquam***, sed non constituunt, verum constitutae jam quodammodo accidunt ut ***ingenitum esse***, quod ceteroqui, cum negatio sit, ut idem scribit Calecas, personam efficere non potest. Tum quae ab Latinis activa Spiratio, Graecis προβολή dicitur, quae personalis quidem proprietas est, sed non ὑποστατική vel συστατική.

1) Athanas. ad Serap. I, 28. p. 676: Ὁ γὰρ πατὴρ διὰ τοῦ λόγου ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ· καὶ οὕτως ἡ ἑνότης τῆς ἁγίας τριάδος σώζεται· καὶ οὕτως εἷς θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ κηρύττεται, ὁ ἐπὶ πάντων, καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν· ἐπὶ πάντων μὲν, ὡς πατὴρ, ὡς ἀρχὴ, καὶ πηγή· διὰ πάντων δὲ, διὰ τοῦ λόγου· ἐν πᾶσιν δὲ, ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.

Itaque *tres sunt omnino* (inquit idem) *proprietates, quibus persona patris afficitur, ingenitum esse, patrem esse, nec non spirantem vel producentem, ex quibus ingenitum, quod principii expers significat, etsi hoc ipso pater a filio et spiritu s. discernitur, non constituit personam patris, sed eam tantummodo designandi vim habet, et est nota, quae illam jam subsistentem sequitur, velut propria simpliciter* etc. Demum, remotis ceteris, solam paternitatem ὑποστατικόν esse ἰδίωμα concludit, sicut filii personam constituit υἱότης.. Latini theologi proprietates utrasque personarum *notiones* appellare solent. Thomas (summ. 1. qu. 32. art. 3) verſteht nnter notio, id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam, und bezeichnet als ſolche die fünf: innascibilitas, paternitas, filietas, communis spiratio (spiratio activa) et processio (spiratio passiva): ἀγεννησία, πατρότης, υἱότης, προβολή, ἐκπόρευσις (Joan. Damasc. de fid. orth. I, 9 seq.). Eigentliche notiones personales seu ὑποστατικαί ſind nach ihm nur die paternitas, filietas und processio; die beiden andern (innascibilitas und die spiratio oder προβολή) ſind dieß nicht, quoniam personae non constant ex iis, etsi ad illarum intelligentiam spectant. In dem opusc. XXIII ſagt Thomas: quinque sunt notiones, secundum quas distinctiones personarum designantur in divinis, scilicet *paternitas*, quae est *constitutiva* patris, per quam ostenditur quod genuit filium; *filiatio*, per quam ostenditur quod filius est a patre; et *processio*, per quam ostenditur quod spiritus s. est a patre et filio. *Innascibilitas*, per quam *dignoscitur* quod pater a nullo est, *communis spiratio*, per quam ostenditur quod pater et filius communiter spirant spiritum s. Die drei erſten Merkmale bezeichnen die perſönlichen Relationen: des Vaters zum Sohne, des Sohnes zum Vater und des hl. Geiſtes zu beiden, die beiden letzten dagegen nicht; denn die spiratio activa iſt dem Vater und Sohne gemeinſam, und die innascibilitas ſchließt jede Beziehung zu einem andern aus. Im Uebrigen ſieht man es dieſen Beſtimmungen wohl an, daß ſie völlig abſtract und nicht geeignet ſind, eine lebendige, fruchtbare Erkenntniß des Trinitätsverhältniſſes zu vermitteln.

§. 31.

Die Generation des Sohnes.

Die höchſte dogmatiſche Beſtimmung, gleichſam die Spitze, in welche der nicäniſche Glaube auslauft, iſt die, daß die Generation des Sohnes kein perſönlicher Willensact des Vaters ſei. Athanaſius zog dieſe letzte

Conſequenz des nicäniſchen Glaubens; die Semiarianer legten ihr Anathem auf ſie. Sie iſt die eigentliche Grenzſcheide beider Syſteme.

Von ihr aus fällt das hellſte Licht auf den eigenthümlichen Inhalt des trinitariſchen Gottesbegriffs, aus ihr wird er uns am verſtändlichſten. Iſt die Zeugung des Sohnes kein perſönlicher Willensact des Vaters und beruht ſomit auch die Spiration des Geiſtes nicht auf einem perſönlichen Zuſammenwirken des Vaters und Sohnes, ſind ſie aber andrerſeits ebenſowenig ein bloßer Naturproceß, ſo müſſen ſie (die Wahrheit des Glaubens vorausgeſetzt) als die Perſonen bildenden (perſonificirenden) Thätigkeiten begriffen werden, kraft deren Gott Vater Sohn und Geiſt iſt, in dieſen drei Subjecten ſich ſelbſt als abſoluter Geiſt (erkennendes und wollendes Weſen) vermittelt, und als ſolcher ſofort die Welt denkt und will. Gott Vater, Gott Sohn, Gott hl. Geiſt ſind ſonach keineswegs Ichheiten oder Perſonen im endlichen Sinne, ſolche, deren Subjectivität auf Weſensindividualität beruht, und die deßhalb unabhängig von einander, außer und neben einander für ſich ſind; ihre Perſönlichkeit, ihre ſubjective Unterſcheidung von einander beruht vielmehr auf abſoluter Weſens-Identität und Totalität (die jede Individualiſirung in relative Totalitäten ausſchließt), vermöge deren ſie ſich völlig durchdringen, in einander und unzertrennlich von einander der Eine Gott, die abſolute göttliche Monas ſind. Es iſt alſo nicht, wie der Semi arianismus will, der Vater für ſich, im Unterſchiede vom Sohne und Geiſt, das höchſte Weſen, der perſönliche Gott, der da den Sohn zeugt und die Geſchöpfe durch ihn ins Daſein ruft. Zeugen und ſchaffen ſind ganz verſchiedene göttliche Thätigkeiten, wie der Sohn und das Geſchöpf Gottes ganz verſchiedene Weſen ſind. Der Sohn iſt nicht außer Gott dem Schöpfer oder neben ihm, ſondern der Schöpfer ſelber in unzertrennlicher Einheit mit dem Vater und Geiſte; er iſt, wie es die Väter ausdrücken, das ſubſtantielle Wort und die Weisheit des Vaters, durch welche die Dinge gedacht und ins Daſein gerufen ſind.

Gehen wir zu der Entwicklung der Väter selbst über.

Nachdem die Arianer mit den schroffen Behauptungen, der Sohn sei ein Geschöpf, aus Nichts geworden, zeitlichen Daseins u. s. w., überall Anstoß erregt und Widerspruch gefunden hatten, verschanzten sie sich, sagt Athanasius [1]), hinter den scheinbar weniger verfänglichen, ja gewissermaßen unläugbaren Satz, der Sohn sei durch des Vaters freien Willen gezeugt [2]). Hiedurch verwirrten und verführten sie Viele — alle die, welche nicht erkannten, daß das *βουλήσει γέγονεν ὁ υἱὸς* nichts andres heißen kann als: *ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, ἐξ οὐκ ὄντων γέγονεν, κτίσμα ἐστίν* [3]). Die Eunomianer drückten den Satz etwas handgreiflich dahin aus: zwischen dem Vater und seinem Sohne liege der Willensact des Vaters, die Zeugung [4]). Die Arianer begründeten ihre Lehre in dem Sophisma: nothwendig ist der Sohn entweder durch den Willen des Vaters, oder ohne ihn ins Dasein getreten. Das letztere sei undenkbar; denn es würde heißen, er sei gegen den Willen des Vaters geworden. Wenn aber das erstere angenommen werden müsse, so folge daraus unwidersprechlich, daß der Sohn nicht aus dem Wesen des Vaters und folglich ihm wesensgleich, sondern wesensungleich (*ἑτερούσιος*), ein Geschöpf sei.

Die Väter durchschauten diese Fallstricke des reflectirenden Verstandes nur sehr unvollständig, wenn sie statt gegen die Prämisse blos gegen die daraus gezogene Consequenz sich erhoben und z. B. bemerkten: es komme ja nur darauf an, wie der Wille, durch welchen der Sohn ist, gefaßt werde; es folge nicht unbedingt, daß der Sohn, weil durch den Willen des Vaters gezeugt, nothwendig zeitlich und ihm wesensungleich sei.

1) Contr. Arian. Orat. III. c. 59. cf. c. 62.

2) *Βουλήσει καὶ θελήσει.* L. c. Cap. 63 unterscheidet Athanasius beide Ausdrücke so, daß der erste das Wählen, Deliberiren, der andere die Entscheidung, den Entschluß, den resoluten Willen bedeutet. Er gebraucht sie aber auch promiscue, z. B. l. c. c. 60.

3) L. c. c. 59.

4) Gregor. Nyss. c. Eunom. p. 207. Cf. Athanas. l. c. c. 60.

Man dürfe von dem göttlichen Willen nicht wie von dem menschlichen denken; nur was der menschliche Wille wolle, sei später und geringer als er selbst, Gottes allmächtiger Wille unterliege solchen Beschränkungen nicht [1]). So bewies man in der That zu viel; denn auch die Welt müßte hiernach als ewig und wesentlich göttlich, und folglich mit dem Sohne identisch begriffen werden. Allein man fußte dabei auf der unwandelbar festgehaltenen Unterscheidung zwischen zeugen und schaffen, und vermied so das arianische Conclusum, wenn gleich nicht auf kunstgerechte Weise durch Widerlegung der Conclusio. Man stieß sich um so weniger an dem Begriffe der Zeugung als Willensact des Vaters, da die vornicänischen Väter insgesammt selbst desselben sich bedienten, und man in dem streng festgehaltenen Unterschiede desselben von dem Schaffen das ausreichende Gegengewicht gegen die arianischen Consequenzen zu besitzen glaubte. Auf diesem Standpunkte treffen wir die strengsten Nicäner. So führt namentlich Hilarius das Dasein des Sohnes auf den allmächtigen Willen des Vaters zurück [2]), aber er sagt auch nachdrücklich, daß der göttliche Wille den Geschöpfen ihr (geschöpfliches) Wesen geschöpft, dem Sohne dagegen sein eigenes Wesen durch Zeugung übermittelt habe [3]). Um so fester wurde auf jenen Begriff gehalten, als man sonst einräumen zu müssen glaubte, die göttliche Zeugung gehe gleich einem körperlichen Leiden durch eine Art Naturzwang vor sich [4]). Zur Beseitigung einer solchen Gottes durchaus

1) Gregor. Naz. orat. XX. n. 9; vgl. orat. XXIX. n. 2. Gregor. Nyss. c. Eunom. VII. p. 206 seqq. p. 218. Cyrill. Alex. thesaur. IX. p. 68. de trin. lib. II. u. thesaur. lib. VII. Epiphan. haer. 76. p. 953 seq. Ancorat. n. 51. u. A. Ein reiches Detail, aber keine zusammenhängende Entwicklung bei Petavius, de trin. II, 5. VI, 8.

2) De trin. IV, 4: Ut voluit qui potuit, ut scit qui genuit. Vgl. de trin. III, 4. p. 809. VI, 21. p. 892. in Matth. XVI, 4. p. 689.

3) De synod. n. 58. p. 1184: Omnibus creaturis substantiam voluntas dei attulit, sed naturam filio dedit (ex impassibili ac non natâ substantia) perfecta *nativitas*.

4) De synod. n. 59: Cum non ex voluntate ut cetera filius subsistere

unwürdigen Vorstellung schien es entsprechend, die generatio in einem gewissen Sinne als creatio zu fassen [1]). So kommt also Hilarius über den Begriff der Zeugung als eines Willensactes des Vaters nicht recht hinaus. Er verwirft das *βουλήσει γέγονεν ὁ υἱός* in dem schroff arianischen Sinne der gemeingeschöpflichen Entstehung [2]); andrerseits nimmt er es wieder auf, indem er das Gegentheil, die Nothwendigkeit und den Naturzwang, ablehnt und einen ewigen, freien, weil geistigen, Zeugungsact Gottes behauptet [3]). Uebrigens deutet er auch das Richtige an und erhebt sich über die rein negativen Bestimmungen nec volens nec nolens zu dem höhern positiven Begriffe, wenn er sagt [4]): qui ex *substantia* dei natus est,

doceretur, *ne secundum voluntatem tantum*, non etiam secundum naturam haberet essentiam; data haereticis occasio videbatur, ut *necessitatem Deo patri gignendi ex se filii adscriberent, tanquam naturae lege cogente invitus ediderit.* Sed haec passionum non est in Deo patre conditio: cum inenarrabili et perfecta nativitate filii, nec voluntas sola genuit filium, nec demutata aut coacta imperio naturalis legis essentia est. Nec ad gignendum quaesita substantia est, nec gignentis in genito diversa natura est, nec in tempore paterni nominis solitudo: sed ante tempora omnia pater ex naturae suae essentia, *impassibiliter volens* filio dedit naturalis nativitatis essentiam. Ibid. n. 37: Nativitatis autem in eo adeo perfecta natura est, ut qui ex substantia Dei natus est, *etiam ex consilio ejus ac voluntate nascatur.* Ex voluntate enim atque consilio, non ex corporalis passione naturae, essentiae Dei de essentia Dei genitae absoluta perfectio est.

1) Hilar. de trin. XII. n. 50 und dazu die Note des Herausgebers (Constant). De synod. n. 17.

2) De synod. n. 58 eignet er sich den 24. Anathematismus der (semiarianischen) Synode von Sirmium (351) an, welcher bei Athanasius (de synod. n. 27) also lautet: *εἴ τις βουλήσει τῷ θεῷ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων γεγονέναι λέγει τὸν υἱὸν τῷ θεῷ α. ε.*

3) L. c. Si quis nolente patre natum dicat filium, anathema sit. Non enim (nolente patre) coactus pater vel necessitate naturali ductus, cum nollet genuit filium, sed mox ut voluit sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstravit. Es ist dieß der 25. Anathematismus jener Synode mit der ihm beigegebenen Erläuterung. Vgl. Athanas. de synod. n. 27.

4) De synod. n. 37. ob.

etiam *ex consilio ejus ac voluntate* nascitur. Der Sohn Gottes ist kein Geschöpf Gottes, kein Product des persönlichen Gedankens und Willens Gottes, kein Gedachtes und Gewolltes außer Gott, sondern der substantielle Gedanke und Wille Gottes selber.

In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den Auseinandersetzungen der übrigen Väter (S. 467. A. 1). Wir halten uns bei ihnen nicht auf, sondern kehren zu Athanasius zurück, der am tiefsten in die vorliegende Frage eindringt und den Gedanken der substantiellen Selbstvermittlung Gottes als Geist, als denkendes und wollendes Wesen am unzweideutigsten und klarsten hervorhebt, indem er entschiedener als irgend ein anderer Nicäner die Zeugung als persönlichen Willensact verneint. Daß die Eusebianer ihm diese Wahrheit bestreiten, erklärt sich aus ihrem Subordinatianismus [1]); unerklärlich aber ist es, wie man neuerdings behaupten kann [2]), Athanasius habe damit etwas in die nicänische Formel hineingetragen, was eigentlich nicht in ihr gelegen sei. Ja, wenn das nicänische Bekenntniß nicht bis auf seinen letzten Nerv antiarianisch ist, dann mag man Grund haben, jene Lehre des Athanasius für ein unächtes Product seines Nicänismus zu halten. Seine Entwicklung ist nun aber folgende.

Der Sohn ist anders aus Gott, als das Geschöpf, er ist *γέννημα*, Wesensproduct, dieses *κτίσμα*, Willensproduct Gottes; denn er ist Creator, „durch den alles gemacht ist", und nicht

1) Die formula *μακρόστιχος* (bei Athanas. de synod. c. 26. n. 2 u. 8) verwirft den (athanasianischen) Satz: *ὅτι οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει ἐγέννησε ὁ πατὴρ τὸν υἱόν*, und läßt hierauf (n. 9) das Bekenntniß ihres subordinatianischen Monarchianismus unmittelbar folgen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der vorhin angeführte Anathematismus der Semiarianer zu Sirmium mit dem athanasianischen Satze nicht auf derselben Linie steht, sondern im Gegentheil, ungeachtet des verbalen Gegensatzes, den Standpunkt des Anathematismus der Eusebianer einnimmt.

2) Münscher, Handbuch d. Dogmengesch. III, 406. Lehrb. I, 234. 3. Aufl.

Creatur. Iſt aber der Sohn als weſensgleich mit dem Vater ewig wie dieſer, ſo kann er nicht durch ſeinen freien Willen ſein; denn alles, was durch den freien Willen Gottes iſt, iſt zeitlich. Da er als weſensgleich mit dem Vater ferner nothwendig iſt (ὁ ὤν, est qui est), ſo kann er auch aus dieſem Grunde nicht durch deſſen freien Willen ins Daſein gerufen ſein, weil er ſonſt zufällig wäre, wie es alle endlichen Dinge ſind. Wenn alſo der Sohn nicht durch den Willen des Vaters iſt: hat dann Gott nicht nothwendig und unfreiwillig (ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων) einen Sohn? Athanaſius erledigt dieſe arianiſche Frage theils durch Gegenfragen [1]), theils löst er das Problem auf directem Wege, indem er den Gedanken zu entwickeln und zu begründen verſucht, daß der Sohn weder βουλήσει, noch ἀνάγκῃ geworden, ſondern der lebendige Wille des Vaters ſelbſt ſei.

Der Sohn iſt vom Vater gezeugt auf anfangsloſe und ewige Weiſe (ἀνάρχως καὶ ἀϊδίως); er iſt nicht λόγος προφορικὸς, nicht ἐνδιάθετος; es iſt keine ἀπόῤῥοια, keine τμῆσις, keine προβολὴ, wodurch er aus dem Vater hervorgeht, denn das ſind Veränderungen, die der vollkommenen, unkörperlichen, leidenloſen Natur Gottes fremd ſind [2]). Das Verhältniß von Vater und Sohn, wie es in Gott iſt, iſt ſchlechthin einzig in ſeiner Art. Es iſt zwar ein Naturverhältniß, der Sohn iſt γέννημα κατὰ φύσιν im Gegenſatze zu der durch den freien

1) Das thaten auch die übrigen Väter, wobei man ſich nicht wundern darf, wenn ſie die Arianer mit gleicher Münze bezahlten. So iſt es nur ein cavillus, und ein leicht zu löſender, wenn z. B. Gregor von Nazianz, der beiläufig geſagt dieſen Gegenſtand nicht ſehr tief auffaßt, die Frage aufwirft: Hat Gott volens oder nolens die Geſchöpfe hervorgebracht? Wenn das letztere, ſo hat er Gewalt gelitten, wenn das erſtere, ſo ſind die Geſchöpfe Werke des Willens, nicht Gottes! (Orat. 29. n. 6.) So iſt auch bei Athanaſius das Gleichniß vom Hausbauen und Kinderzeugen (c. Arian. Orat. III, 62; vgl. n. 67) nur aus dem Gegenſatze zu erklären und darnach zu würdigen.

2) Exposit. fidei n. 1. (Tom. I. p. 99.)

Willen hervorgerufenen Creatur, aber es muß dem göttlichen Weſen gemäß gedacht werden. Es kann alſo nicht von früher und ſpäter, von größer und geringer u. dgl. die Rede ſein: der Sohn iſt γέννημα τέλειον ἐκ τελείου. Das göttliche Weſen geht, ohne daß es dem Vater entfremdet oder in ihm irgend verringert wird, ganz auf den Sohn über, und ſo ſind beide völlig gleichzeitig, gleichweſentlich und unzertrennlich eins, wie das Licht und ſein Glanz, und doch iſt der Vater nicht der Sohn und der Sohn nicht der Vater [1]). Da dieſes Verhältniß ſomit das der ſubſtantiellen Identität Gottes iſt, wodurch und worin ſich Gott als das, was er an ſich ſelbſt iſt, darſtellt, als abſoluter Geiſt und Wille, ſo wäre es widerſinnig zu ſagen, der Sohn ſei durch den Willen des Vaters, da er vielmehr dieſer Wille, die ſubſtantielle Wirkſamkeit ſelbſt iſt, wie er auch der ſubſtantielle Logos iſt, und folglich von einer Willensäußerung und Thätigkeit Gottes nur unter ſeiner Vorausſetzung, erſt nachdem er iſt, die Rede ſein kann [2]).

1) Exposit. fidei n. 2—4. Contr. Arian. Orat. I, 9. 16. II, 33: ὁρῶμεν καὶ τὸ ἀπαύγασμα ἐκ τῆ ἡλίᾳ ἴδιόν τε αὐτῆ ὄν, καὶ μὴ διαιρεμένην μηδὲ μειωμένην τὴν ὐσίαν τῆ ἡλίᾳ· ἀλλ' αὐτήν τε ὁλόκληρον ὔσαν, καὶ τὸ ἀπαύγασμα τέλειον καὶ ὁλόκληρον, καὶ μὴ μειῶν τὴν ὐσίαν τῆ φωτὸς, ἀλλ' ὡς γέννημα ἀληθινὸν ἐξ αὐτῆ. συνορῶμεν καὶ τὸν υἱὸν ὠκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐκ τῆ πατρὸς γεννώμενον, καὶ ὁλόκληρον μένοντα τὸν πατέρα, τὸν δὲ χαρακτῆρα τῆς ὑποστάσεως ἀεὶ ὄντα, ἐμφέρειάν τε καὶ εἰκόνα ἀπαράλλακτον σώζοντα πρὸς τὸν πατέρα, ὡς τὸν ἰδόντα τῆτον, ὁρᾶν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστιν. Vgl. n. 41. Ἐν τῷ πατρί ἐστιν ὁ υἱὸς, ὡς τὸ ἀπαύγασμα ἐν τῷ φωτί.

2) Contr. Arian. Orat. I. c. 2 . . ὠκ ἀμφίβολον, ὅτι αὐτός ἐστιν (ὁ υἱὸς) ἡ τῆ πατρὸς ζῶσα βουλὴ, καὶ ἐνούσιος ἐνέργεια, καὶ λόγος ἀληθινὸς, ἐν ᾧ καὶ συνέστηκε καὶ διοικεῖται τὰ πάντα καλῶς. ὐδεὶς δὲ ὐδὲ διστάξειεν, ὡς ὁ ἁρμόζων τῆς ἁρμονίας καὶ τῶν ἁρμοζομένων πρόεστι· καὶ δεύτερόν ἐστι, καθὰ προεῖπον, τὸ δημιουργεῖν τῆ γεννᾶν τὸν Θεόν. τὸ μὲν γὰρ υἱὸς, ἴδιον καὶ ἀληθῶς ἐκ τῆς μακαρίας ἐκείνης καὶ ἀεὶ ὔσης ὐσίας ἐστί· τὰ δὲ ἐκ βουλήσεως αὐτῆς, ἔξωθεν συνιστάμενα γίνεται, καὶ δημιουργεῖται διὰ τῆ ἰδίᾳ καὶ ἐξ αὐτῆς γεννήματος. An die Stelle 1 Theſſ. 5, 18 anknüpfend: τὸ θέλημα τῆ θεῆ ἐν Χριστῷ Ἰησᾶ ἐστιν, erklärt Athanaſius Orat. III. c. 65: ὁ ἄρα τῆ θεῆ υἱὸς, αὐτός ἐστιν ὁ λόγος, καὶ ἡ σοφία· αὐτὸς ἡ φρόνησις καὶ ἡ ζῶσα βουλή· καὶ ἐν

So wenig die väterliche Substanz und Wesenheit aus dem Willen ist, so wenig ist es auch die ihr eigenthümliche Ausgeburt [1]). „Ist der Vater", fragt Athanasius [2]), „actu existirend, nachdem er zuvor überlegt und endlich schlüssig geworden, daß er sein wolle, oder ist er zuerst und deliberirt und will dann auf Grund seines Seins? Denn sie (die Arianer) sollen wissen, daß sie auch den Vater treffen, wenn sie also von seinem Sohne reden. Sagen sie, auch der Vater sei ἐκ βουλήσεως, so frage ich weiter: was war er vor diesem Act, und was hat er durch denselben gewonnen? Aber schon der Name Gottes reicht hin, zu wissen, daß er der ὁ ὤν, d. h. immerdar und unveränderlich Derselbe ist. Ist es nun nicht ebenso absurd, vom Logos Gottes dergleichen zu insinuiren, mit βούλησις und θέλησις uns zu kommen? Schon der Name Logos Gottes genügt, um zu erkennen: ὅτι ὁ μὴ ἐκ βουλήσεως ὑπάρχων θεὸς, οὐ βουλήσει ἀλλὰ φύσει τὸν ἴδιον ἔχει λόγον .... Das Gewordene ist εὐδοκίᾳ καὶ βουλήσει (θεοῦ) geworden, der Sohn Gottes hingegen ist kein äußeres Werk des göttlichen Willens, wie die Creatur, sondern ein der göttlichen Natur immanentes eigenes Wesen. Denn da er der eigene Logos des Vaters ist, so läßt sich vor ihm kein göttlicher Wille denken; er selbst ist der lebendige Wille des Vaters,

αὐτῷ τὸ θέλημα τοῦ πατρός ἐστι· αὐτὸς ἀλήθεια, καὶ φῶς, καὶ δύναμις τοῦ πατρός ἐστι. Wenn also, schließt er weiter, der Wille Gottes seine Weisheit und Einsicht und der Sohn die göttliche Weisheit ist, so heißt der Satz: der Sohn ist durch den göttlichen Willen so viel als: die Weisheit ist durch die Weisheit geworden, der Sohn durch den Sohn gemacht, der Logos durch den Logos geschaffen, was sowohl dem Begriffe Gottes als den Aussagen der hl. Schrift widerspricht; denn der Apostel nennt (Hebr. 1, 3) den Sohn ἀ βουλήσεως, ἀλλὰ αὐτῆς τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα καὶ χαρακτῆρα. Cf. Orat. III. c. 61. c. 63. c. 67.

1) Orat. III. c. 65: *Εἰ δὲ ἐκ βουλήσεως οὐκ ἔστιν ἡ πατρικὴ οὐσία καὶ ὑπόστασις, εὔδηλον ὡς ἅτε τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως ἐκ βουλήσεως ἂν εἴη.*

2) L. c. c. 63: — *ὁ πατὴρ αὐτὸς βουλευσάμενος πρότερον, εἶτα θελήσας, ἔστως ὑπάρχει, ἢ καὶ πρὸ τοῦ βουλεύεσθαι; λ.*

die thätige Kraft und der eigentliche Vollstrecker alles dessen, was der Vater will" [1]). Die Arianer, indem sie dem Sohne Gottes die göttliche Natur absprechen und läugnen, daß er der substantielle Logos Gottes sei, müssen sich Gott ganz abstract denken und ihn verendlichen. Einsicht, Wille, Weisheit sind ihnen wie beim Menschen blos zufällige Aeußerungen des göttlichen Wesens, nicht der im Sohne Gottes lebendige Logos und Wille Gottes, den sie vielmehr durchaus vom Vater getrennt und als Geschöpf seines freien Willens betrachtet wissen wollen [2]). Nur den geschaffenen Dingen, die ihrer Natur nach zeitlich sind, geht der göttliche Wille und Rathschluß voraus, nur ihnen ist er Quelle des Daseins [3]); der Sohn Gottes dagegen ist seiner Natur nach ewig und zugleich mit dem Vater: wie könnte ihm, dem Ewigen, der Wille als Ursache vorhergehen [4])? Was durch den freien Willen ist, kann auch nicht sein, und so oder anders sein, ist zufällig und veränderlich. Wer könnte aber vom Sohne Gottes sagen, daß er, der mit dem ὁ ὤν eins ist, auch nicht sein, oder etwas anderes sein könnte als er ist [5])?

1) *Ὁ δὲ υἱὸς ἀ θελήματός ἐστι δημιούργημα ἐπιγεγονὼς, καθάπερ ἡ κτίσις, ἀλλὰ φύσει τῆς οὐσίας ἴδιον γέννημα. καὶ γὰρ ἴδιος ὢν λόγος τοῦ πατρὸς, οὐκ ἐᾷ πρὸ ἑαυτοῦ λογίσασθαί τινα βούλησιν, αὐτὸς ὢν βουλὴ ζῶσα τοῦ πατρὸς, καὶ δύναμις, καὶ δημιουργὸς τῶν δοκούντων τῷ πατρί.*

2) Orat. III. c. 65: *Οἱ ἀσεβεῖς ἀ θέλησι μὲν λόγον καὶ βουλὴν ζῶσαν εἶναι τὸν υἱόν· περὶ δὲ τὸν θεὸν, φρόνησιν καὶ βουλὴν καὶ σοφίαν ὡς ἕξιν συμβαίνουσαν καὶ ἀποσυμβαίνουσαν ἀνθρωπίνως γίνεσθαι μυθολογοῦσι, καὶ πάντα κινοῦσι, καὶ τὴν Οὐαλεντίνου ἔννοιαν καὶ θέλησιν* (cf. c. 60) *προβάλλονται, ἵνα μόνον διαστήσωσι τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς, καὶ μὴ εἴπωσι ἴδιον αὐτὸν τοῦ πατρὸς εἶναι λόγον, ἀλλὰ κτίσμα.*

3) Orat. III. c. 60: *Ἐπεὶ δὲ μόνων τῶν γενητῶν, ἐπεὶ καὶ τῇ φύσει οὐκ ἦν ποτε ταῦτα, ἀλλ' ἐπιγέγονε, προηγημένην βούλησιν καὶ θέλησιν ἀνέγνωμεν.*

4) L. c. c. 61: *Τῶν γάρ ποτε μὴ ὄντων προηγεῖται τὸ βουλεύεσθαι, ὡς ἐπὶ πάντων τῶν κτισμάτων. εἰ δὲ ὁ λόγος τῶν μὲν κτισμάτων ἐστὶ δημιουργὸς, αὐτὸς δὲ συνυπάρχει τῷ πατρί· πῶς δύναται τοῦ ἀϊδίως ὄντος, ὡς μὴ ὄντος, προηγεῖσθαι τὸ βουλεύεσθαι;*

5) L. c. c. 62. Um dem arianischen Trugschlusse: *εἰ μὴ βούλησει γέγονεν, οὐκ ἦν ἀνάγκη καὶ μὴ θέλων ἔσχεν ὁ θεὸς υἱόν* zu begegnen, stellt Athanasius die Gegenfrage: ist Gott gut, barmherzig u. s. w. *ἐκ βουλήσεως*

„Wer ſagt, der Sohn ſei durch den Willen Gottes geworden, der gibt damit vor allem zu erkennen, daß er einmal nicht war; ſodann aber, da der Wille beides, wollen und nicht wollen kann, würde daraus folgen, daß der Vater den Sohn auch nicht wollen konnte. Aber vom Sohne ſagen, daß er auch nicht ſein könnte (alſo zufällig ſei), iſt die höchſte Unfrömmigkeit und ein Angriff ſelbſt auf das Weſen des Vaters“ [1]).

Daß der Sohn Gottes nicht aus einem göttlichen Willensact hervorgehe, das war von dem Glauben an ſeine weſentliche Gottheit aus leicht zu zeigen. Noch unbedenklicher war von dem allgemeinen Gottesbegriffe aus zu verneinen, daß der Sohn dem Vater kraft einer gewiſſen Naturnothwendigkeit, wie das Product einer blind wirkenden Urſache zur Seite ſtehe. Die Schwierigkeit lag darin, die höhere Einheit, das Dritte aufzufinden, und ſo die Unrechtmäßigkeit der arianiſchen Disjunction: entweder iſt der Sohn ἐκ βουλήσεως oder ἀνάγκῃ — nachzuweiſen. Athanaſius ſagt, der Gegenſatz (ἀντικείμενον) von βούλησις ſei allerdings ἀνάγκη und τὸ παρὰ γνώμην, aber was höher (ὑπερκείμενον) als ein deliberirendes Wollen und Wahlvermögen ſei, die Naturbeſtimmtheit (τὸ κατὰ φύσιν), das hätten die Arianer ganz außer Acht gelaſſen, und dabei zugleich überſehen, daß jener Gegenſatz als ein endlicher, menſchlicher,

---

ἢ κ? denn vermöge der Weſensidentität zwiſchen Vater und Sohn muß in Bezug auf das Daſein des Sohnes dasſelbe gelten, was in Bezug auf das Daſein der Gott weſentlichen Eigenſchaften gilt. Wenn ἐκ βουλήσεως, fährt er fort, ſo hat alſo Gott angefangen gut zu ſein, und er könnte es auch nicht oder anders ſein; τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ προαιρεῖσθαι εἰς ἑκάτερα τὴν ῥοπὴν ἔχει. Das iſt aber abſurd. Iſt alſo Gott ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων gut? Auch das iſt abſurd. Und ſo kann man auch vom Sohne weder jenes noch dieſes behaupten.

1) Orat. III. c. 66: Τὸ μὲν γὰρ λέγειν, ἐκ βουλήσεως γέγονε, πρῶτον μὲν τὸ μὴ εἶναί ποτε τοῦτον σημαίνει· ἔπειτα δὲ, καὶ τὴν ἐπ' ἄμφω ῥοπὴν ἔχει, καθάπερ εἴρηται (c. 62), ὥστε δύνασθαί τινα νοεῖν, ὅτι ἠδύνατο καὶ μὴ βούλεσθαι τὸν υἱόν. ἐπὶ υἱῆ δὲ λέγειν, ἠδύνατο καὶ μὴ εἶναι, δυσεβές ἐστι καὶ φθάνον εἰς τὴν τῆ πατρὸς οὐσίαν τὸ τόλμημα· εἴγε τὸ ἴδιον αὐτῆς ἠδύνατο μὴ εἶναι.

nicht ſo ohne weiteres auf Gott übertragen werden dürfe [1]). Indem er nun dieſen höhern Begriff, der ſchon durch den Namen Sohn an die Hand gegeben iſt, zur Vorausſetzung nimmt, zeigt er an den göttlichen Weſensbeſtimmungen (Eigenſchaften) die allgemeine Bedeutung desſelben. Was kann offenbarer ſein, als daß Gott weder wollend noch nicht wollend, weder mit Vorſatz noch durch blinde Nothwendigkeit, ſondern φύσει gut, barmherzig u. dgl. iſt? „So und in einem noch viel wahrern Sinne iſt Gott φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως des Sohnes Vater“ [2]). Gleichwohl iſt er nicht ἀθέλητος τῷ πατρί, vielmehr vom Vater gewollt, wie er ſelbſt ſagt (Joh. 3, 35): „der Vater liebt den Sohn und zeigt ihm alles.“ Wie Gott nicht in Folge eines Willensactes angefangen hat gut zu ſein und doch auch nicht willenlos gut iſt, denn was er iſt, das iſt ihm auch ein gewolltes [3]): alſo iſt auch das Sein des Sohnes, obgleich es nicht durch einen perſönlichen Willen Gottes hervorgerufen iſt, doch kein willenloſes und blindes Sein für ihn. Gleichwie nämlich Gott ſein eigenes Weſen will, ſo will er auch ſeinen eigenen Sohn (als ſein alter ego). In dieſem Sinne möge von einem Wollen des Sohnes von Seite Gottes die Rede ſein. Umgekehrt will und liebt der Sohn den Vater mit demſelben Willen (in derſelben Art zu wollen), mit dem er vom Vater gewollt wird; es iſt ein und derſelbe Wille, der vom Vater aus im Sohne iſt (als Sich-Selbſt-Wollen Gottes in einem Andern: des Vaters im Sohne, des Sohnes im Vater), wie auch daraus zu erſehen, daß (nach dem Ausdrucke

---

1) L. c. n. 62.

2) L. c. c. 62: Οὐκοῦν ἀνάγκῃ καὶ μὴ θέλων ἐστὶν ἀγαθός; καὶ τίς ὁ τὴν ἀνάγκην ἐπιβαλὼν αὐτῷ; εἰ δὲ ἄτοπόν ἐστι λέγειν ἐπὶ θεῆ ἀνάγκην, καὶ διὰ τοῦτο φύσει ἀγαθός ἐστιν· εἴη ἂν πολλῷ μᾶλλον καὶ ἀληθέστερον τῆ υἱῆ φύσει καὶ οὐκ ἐκ βουλήσεως πατήρ.

3) Ὅ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θελητόν ἐστιν αὐτῷ, d. h. was er iſt, iſt er als Wille, er iſt weſentlich Wille, oder wie die moderne Formel lautet: was Gott iſt, iſt er nicht als Subſtanz, ſondern als Geiſt.

des Herrn) der Sohn im Vater und der Vater im Sohne iſt“ [1]). „Wenn man ſagt: der Vater will den Sohn, und der Logos will den Vater, ſo iſt das nicht von einem vorhergehenden (die Exiſtenz des Gegenſtandes bedingenden, und inſofern beide, den Wollenden und den Gewollten, trennenden) Willen zu verſtehen, ſondern es bedeutet im Gegentheile die innigſte Weſenseinheit, das Sich Wollen und Lieben des Einen im Andern“ [2]).

Es iſt alſo die göttliche Generation kein perſönlicher Willensact, aber auch kein blinder Naturproceß, ſondern die Weſensvermittlung Gottes als Geiſt und Wille, ein ſo zu ſagen perſonificirender Act, das ſich Wiſſen und Wollen Gottes in einem Andern, ein Act, in dem ſich Gott von ſich als Vater und Sohn unterſcheidet. Wenn Auguſtin [3]) ſagt: der Logos

1) Orat. III. c. 66. Die höchſt bedeutende, wörtlich kaum überſetzbare Stelle möge in ihren Schlußſätzen nach dem Grundtexte hier Platz finden: *Ὡς γὰρ τὸ εἶναι ἀγαθὸς οὐκ ἐκ βουλήσεως μὲν ἤρξατο, ὁ μὴν ἀβουλήτως καὶ ἀθελήτως ἐστὶν ἀγαθὸς· ὃ γάρ ἐστι, τοῦτο καὶ θεληκτόν ἐστιν αὐτῷ· οὕτω καὶ τὸ εἶναι τὸν υἱὸν εἰ καὶ μὴ ἐκ βουλήσεως ἤρξατο, ἀλλ' οὐκ ἀθέλητον, οὐδὲ παρὰ γνώμην ἐστιν αὐτῷ. ὥσπερ γὰρ τῆς ἰδίας ὑποστάσεώς ἐστι θεληκτής, οὕτως καὶ ὁ υἱὸς, ἴδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας, οὐκ ἀθέλητός ἐστιν αὐτῷ· θελέσθω καὶ φιλεισθω τοίνυν ὁ υἱὸς παρὰ τοῦ πατρὸς· καὶ οὕτω τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ ἀβούλητον τοῦ θεοῦ τις εὐσεβῶς λογιζέσθω. καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τῇ θελήσει ᾗ θέλεται παρὰ τοῦ πατρὸς, ταύτῃ καὶ αὐτὸς ἀγαπᾷ, καὶ θέλει, καὶ τιμᾷ τὸν πατέρα· καὶ ἓν ἐστι θέλημα τὸ ἐκ πατρὸς ἐν υἱῷ, ὡς καὶ ἐκ τούτου θεωρεῖται τὸν υἱὸν ἐν τῷ πατρὶ, καὶ τὸν πατέρα ἐν τῷ υἱῷ.* Vgl. c. 67.

2) L. c. c. 66: *Ἀλλ' ὥσπερ ἀγαθὸς ἀεὶ καὶ τῇ φύσει, οὕτως ἀεὶ γεννητικὸς* (generans) *τῇ φύσει ὁ πατὴρ· τὸ δὲ λέγειν, ὁ πατὴρ θέλει τὸν υἱὸν, καὶ ὁ λόγος θέλει τὸν πατέρα, ἡ βούλησιν προηγουμένην δείκνυσιν, ἀλλὰ φύσεως γνησιότητα, καὶ οὐσίας ἰδιότητα, καὶ ὁμοίωσιν γνωρίζει. ὡς γὰρ καὶ ἐπὶ τοῦ ἀπαυγάσματος ἄν τις εἴποι καὶ τοῦ φωτὸς, ὅτι τὸ ἀπαύγασμα οὐκ ἔχει μὲν βούλησιν προηγουμένην ἐν τῷ φωτί· ἔστι δὲ φύσει αὐτοῦ γέννημα θελόμενον παρὰ τοῦ φωτὸς τοῦ καὶ γεννήσαντος αὐτό, οὐκ ἐν σκέψει βουλήσεως, ἀλλὰ φύσει καὶ ἀληθείᾳ· οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, ὀρθῶς ἄν τις εἴποι, ὅτι ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν υἱὸν, καὶ ὁ υἱὸς ἀγαπᾷ καὶ θέλει τὸν πατέρα.*

3) De trin. XV. n. 38: Quidam ne filium consilii vel voluntatis dei dicerent unigenitum Verbum, ipsum consilium seu voluntatem patris idem verbum esse dixerunt. Sed melius, quantum existimo, dicitur consilium de consilio, et voluntas de voluntate, sicut substantia de substantia, sapientia de sapientia: ne absurditate illa, quam jam refellimus, filius dicatur patrem facere sapientem vel volentem, si non habet pater in substantia sua consilium vel voluntatem. Auguſtin reflectirt auf den den Vätern ſo geläufigen Nachweis der Ewigkeit des Sohnes aus 1 Cor. 1, 24, wo Chriſtus dei virtus et dei sapientia genannt und nun gefolgert wird: da Gott nie ohne ſeine virtus und sapientia iſt, ſo iſt der Sohn dem Vater coätern (de trin. VI. n. 1). Quae ratiocinatio ad id cogit, ut dicamus deum patrem non esse sapientem, nisi habendo sapientiam quam genuit, non existendo per se pater ipse (ipsa) sapientia (ib. n. 2). Im 7. Buch führt er (c. 1 u. 2) aus, daß es abſurd wäre zu ſagen, non esse patrem virtute sua potentem, neque sapientia sua sapientem, und ſomit zu behaupten, daß er dieß virtute filii oder erſt dadurch ſei, daß er dieſen, d. h. ſeine Weisheit zeuge. In der Begründung ſeines Satzes lenkt aber Auguſtin von dem obigen Gedanken mehr ab als auf ihn hin. Non aliud in patre (est) *esse*, aliud *sapientem* esse, sed hoc ipso esse, quo sapiens sit (VII. n. 2): dieſen ganz abſtracten Gedanken hat er im Auge und verfolgt er, um zu zeigen, daß die Weisheit beiden eigen und beide dieſelbe Weisheit ſind: uterque una sapientia, sicut una essentia. Vgl. jedoch lib. XV. n. 12 u. 13.

1) Das arianiſche Sophisma beſpricht Auguſtin (l. c. XV. n. 38) ganz kurz. Eunomius, ſagt er, konnte oder wollte nicht begreifen, daß das ewige Wort Sohn Gottes von Natur ſei, h. e. de substantia patris genitum (Verbum), und machte dasſelbe zum filius voluntatis dei in derſelben Art, wie der Menſch zufällig jetzt dieſes oder etwas anderes wolle. Allein Gott ſei ſeiner Natur nach ſchlechthin unveränderlich. Hierauf folgt die kaum angegebene Stelle, an welche die Retorſion des Eunomianiſchen Sophisma ſich ſchließt: Acute sane quidam respondit haeretico versutissime interroganti: utrum deus filium volens an nolens genuerit? ut si diceret, nolens, absurdissima dei miseria sequeretur; si autem, volens, continuo quod intendebat velut invicta ratione concluderet: non naturae esse filium, sed voluntatis. At ille vigilantissime vicissim quaesivit ab eo;

ſei nicht das consilium und die voluntas patris ſelber, ſondern consilium *de* consilio und voluntas *de* voluntate, ſo lauft dieß auf dasſelbe hinaus, ſobald über den abſtracten Gedanken der Einheit beider in dem consilium und der voluntas als Weſensbeſtimmungen zu dem concreten Begriffe der Zeugung als Weſensvermittlung (consilium *de* consilio etc.) fortgegangen wird, was Auguſtin übrigens hier, wie geſagt, nicht thut [1]).

So tief aber auch die angegebenen Auseinanderſetzungen in den Glaubensinhalt eindringen, ſo erreichen oder erſchöpfen ſie ihn doch nicht. Davon ſind die Kirchenväter ſelbſt am lebendigſten überzeugt, denn ſie wiſſen, daß die göttliche Dreieinigkeit, daß insbeſondere die Zeugung des Sohnes ein unbegreifliches und undurchdringliches Geheimniß iſt, das wir gläubig feſthalten ſollen, obwohl wir es nicht begreifen [1]). Die Unzulänglichkeit der aufgeſtellten Erklärungen leuchtet auch unmittelbar aus ihnen ſelbſt ein. Denn indem das ſich Wiſſen und Wollen Gottes als der perſonificirende Act gefaßt wird, kraft deſſen er ſich als Vater von ſich als Sohn unterſcheidet, ſo denkt man ſich die göttlichen Perſonen oder Hypoſtaſen gleichſam als werdend, während ſie doch von Ewigkeit her immer ſchon ſind, und namentlich der Vater das Princip aller göttlichen Thätigkeit iſt. Dieſe Momente der Wahrheit bleiben unbegriffen und entziehen ſich ihrer Natur nach jeder Erklärung; denn ſie ſtellen das Urgründliche und inſofern Grundloſe, daher Unvergleichliche, Namenloſe, Unausſprechliche dar.

---

utrum deus pater volens an nolens sit deus? ut si responderet, nolens, sequeretur illa miseria quam de deo credere magna insania est; si autem diceret, volens, responderetur ei: ergo et ipse deus est sua voluntate, non natura. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, et sua interrogatione obligatum insolubili vinculo se videret?

1) Athanas. contr. Arian. orat. II. n. 36. p. 503: *ἀδὲ πρέπει ζητεῖν πῶς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν ὁ λόγος, ἢ πῶς ἀπαύγασμά ἐστι τοῦ θεοῦ, ἢ πῶς γεννᾷ ὁ θεός, καὶ τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ θεοῦ γεννήσεως.* Der ſei thöricht, der ſich ſolches erkühne, der dieſes unausſprechliche, die innere Natur Gottes umſchließende Geheimniß, das nur von Gott ſelbſt und ſeinem Sohne erkannt werde, in Worte faſſen zu können glaube. In ſeinem vierten Briefe an den Serapion (n. 5. p. 699) wendet er den gleichen Gedanken auf das Verhältniß des hl. Geiſtes in der Gottheit an, und ſchließt mit dem Satze: die geoffenbarten Glaubenswahrheiten können nicht vollkommen (allſeitig) gewußt werden (*τὰ τῇ πίστει παραδιδόμενα ἀπερίεργαστον ἔχει τὴν γνῶσιν*). In derſelben Weiſe ſprechen ſich die meiſten aus; vgl. Basil. hom. adv. calumniat. s. trin. n. 3. tom. II. p. 611. Gregor. Naz. orat. XLII. n. 18. p. 760. orat. XX. n. 9. p. 381. Hilar. de trin. II. p. 793. Ambros. de fid. ad Gratian. I, 10. Expos. in Ev. Luc. IV. n. 71; VI. n. 93.

§. 32.

Die Proceſſion des hl. Geiſtes.

Hier erſt zeigt ſich die Unzulänglichkeit der menſchlichen Erkenntniß völlig. Was die göttliche Spiration im Unterſchiede von der Generation, was das Charakteriſtiſche dieſes perſonificirenden Actes ſei, vermögen wir in keiner Weiſe zu begreifen [1]).

Die Schwierigkeit, dem hl. Geiſte ſeine beſondere, vom Sohne unterſchiedene Stellung in der Gottheit nachzuweiſen, iſt einer der Hauptgründe, weßhalb die Pneumatomachen [2])

---

1) Augustin. contr. Maximin. Ar. II. c. 4. n. 1: *Quid* autem *inter nasci et procedere intersit, de illa excellentissima natura loquens explicare quis potest?* Non omne quod procedit nascitur, quamvis omne procedat quod nascitur; sicut non omne quod bipes est homo est, quamvis bipes sit omnis qui homo est. Haec scio: *distinguere inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio.* Hiernach ſind Aeußerungen wie die folgende zu beurtheilen. De trin. V, 14: Cur non filius est spiritus s., cum et ipse a patre exeat, sicut in evangelio legitur (Joann. 15, 26). Exiit, non quomodo *natus*, sed quomodo datus; et ideo non dicitur filius, quia neque natus est sicut unigenitus, neque factus ut per dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicuti nos. Cf. Tract. 99 in Joan. Joan. Damasc. de fid. orth. I, 8: „Daß ein Unterſchied ſei zwiſchen der Generation und Proceſſion, ſind wir belehrt worden; aber von welcher Art dieſer Unterſchied ſei, iſt uns völlig unbekannt."

2) Sie ſind ohne Zweifel unter den „Dialectikern" gemeint, die Gregor von Nazianz (Orat. XLII. n. 18) mit den Moabiten und Ammoniten vergleicht, denen der Eintritt in die Kirche Gottes zu verwehren ſei (vgl. Orat. II. n. 79); ſie, „welche in die Generation Gottes und die unausſprechliche Proceſſion (*πρόοδον*) vorwitzig eindringen und (weil ſie dieſe nicht begreifen können) gegen die Gottheit (des hl. Geiſtes) tollkühn ſich erheben, gleich als ob, was doch über allen Verſtand hinaus iſt, ihnen erreichbar ſein müßte, oder deßhalb etwas nicht ſein könnte, weil ſie es nicht faſſen."

ſeine Geſchöpflichkeit behaupteten. Sie raiſonnirten: Wenn der hl. Geiſt keine Creatur ſein (ſondern aus Gott hervorgehen) ſoll, wie ihr (die Orthodoxen) lehret, ſo iſt er ein Sohn Gottes, und er und der Logos ſind Brüder — was ihr ſelbſt nicht annehmet —; ferner: wenn er vom Sohne nimmt und von ihm gegeben wird — denn ſo ſteht ja von ihm geſchrieben — (d. h. wenn er vom Vater und Sohne ausgeht, wie die Orthodoxen lehren), ſo iſt alſo der Vater Großvater und der hl. Geiſt ſein Enkel, was ihr wiederum ſelbſt nicht annehmet [1]). Es bleibt alſo, wollten ſie ſagen, nichts übrig, als ihn aus der Gottheit heraus- und in die Geſchöpflichkeit hereinzunehmen. Der hl. Geiſt, entgegnet Athanaſius [2]), iſt der Natur des Sohnes nicht fremd, noch der Gottheit des Vaters, es iſt eine Gottheit in allen Dreien; er iſt kein κτίσμα, ſondern ἴδιον τῆς τοῦ λόγου οὐσίας, ἴδιον καὶ τοῦ θεοῦ [3]). Warum dem Geiſt nicht der gleiche Name wie dem Sohne zukomme, warum er Geiſt, dieſer Sohn heiße, das ſei unerforſchlich, an dieſen Namen ſei nicht zu rütteln, Gott habe ſie gegeben [4]). Jedenfalls ſei jene Auffaſſung als anthropomorphiſtiſch zu verwerfen: Gott iſt nicht wie der Menſch, es gibt keine Göttergeſchlechter, keinen Großvater und Vater, keinen Sohn und Enkel u. ſ. f. Es iſt eben der Vater, Vater, und nicht Großvater, der Sohn, Sohn Gottes, und nicht Vater des Geiſtes, und der hl. Geiſt, hl. Geiſt, und nicht Enkel des Vaters oder Bruder des Sohnes [5]). Auf die Frage: warum der hl. Geiſt nicht Sohn des Sohnes heiße, erwidert Baſilius: „Nicht weil er nicht aus Gott iſt durch den Sohn, ſondern damit man die Trinität nicht für eine ungemeſſene Zahl halte, die, wie bei den Menſchen, Söhne aus Söhnen in ſich ſchließt“ [6]). Er ſcheint ſagen zu wollen:

1) Athanas. ad Serap. ep. IV. n. 1. p. 697.
2) L. c. n. 3. p. 698.
3) L. c. n. 4. p. 699.
4) L. c. n. 4.
5) L. c. n. 4. 5 u. 6.
6) Contr. Eunom. lib. V. p. 305.

die Trinität iſt keine Reihe von Gliedern, deren eines das andere erzeugt, ſondern ein in ſich zurückgehender Kreis, eine Unterſcheidung Gottes als Vater und Sohn, die in dem weitern Unterſchied des Geiſtes von beiden ſich ſchließt; der hl. Geiſt unterſcheidet ſich ſo von beiden, daß er zugleich die Einheit beider, die Syntheſe iſt, in welcher der Unterſchied (des Vaters vom Sohne und beider vom hl. Geiſte) in die concrete Einheit Gottes (des Vaters und Sohnes im hl. Geiſte) aufgehoben iſt.

Wodurch iſt er aber dieſes? Offenbar nur dadurch, daß er weder allein aus dem Vater, noch allein aus dem Sohne, ſondern aus beiden zugleich procedirt. Denn gienge er aus dem Vater allein hervor, ſo würde er ſich vom Sohne nicht unterſcheiden, ſtünde vielmehr auf gleicher Linie mit ihm, und es wäre kein Abſchluß in der Trinität, keine Dreieinigkeit; man könnte, ja müßte noch mehre ſolche göttliche Proceſſionen, im Grunde unendlich viele annehmen, womit dieſelben aber auf die Bedeutung göttlicher Eigenſchaften, deren das unendliche Weſen unendlich viele in ſich ſchließt, herabſänken. Dieß wäre die Auflöſung, nicht der Abſchluß und die Vollendung der göttlichen Trinität. Gienge er aus dem Sohne allein hervor, ſo ſtünde er in demſelben Verhältniſſe zu ihm, wie der Sohn zum Vater, und es wäre wieder kein Abſchluß; man könnte, ja müßte nun ſeinerſeits die Production eines vierten erwarten, wie er die Production eines zweiten iſt u. ſ. w., was auf das vorige hinausliefe.

Gehen wir, ohne dieſen Faden weiter auszuſpinnen, auf die poſitiven Lehrbeſtimmungen der Kirche zurück. Im Kampfe gegen die Pneumatomachen (Eunomianer und Macedonianer) kam es lediglich darauf an, die Proceſſion des hl. Geiſtes ex patre, d. h. ſein aus Gott-, aus der göttlichen Subſtanz-Sein, ſeine Homouſie mit dem Vater zur Geltung zu bringen, im Gegenſatze zu dem aus dem Sohne (allein)-Sein, d. h. dem Geſchaffenſein kraft des göttlichen Willens, durch

das Wort Gottes, was die Pneumatomachen behaupteten [1]). In dieſem Sinn und Zuſammenhang lehren alle Väter und lehrt namentlich die zweite allgemeine Synode den Hervorgang des hl. Geiſtes aus dem Vater. Und in der That hatten ſie ja auch bei ſolchem Stand der Frage, wo es ſich erſt um das ganz allgemeine Princip, um die Behauptung der Gottheit oder Geſchöpflichkeit des hl. Geiſtes handelte, keinen Grund, mehr zu ſagen, beſtimmter zu reden. Wiefern aber die Pneumatomachen die von ihnen behauptete Geſchöpflichkeit des hl. Geiſtes darauf begründeten, daß ſich für ihn in der Gottheit kein Platz finde, wenn er nicht eine der von ihnen bezeichneten Stellungen zum Vater und Sohne einnehme, und entweder gleichfalls ein Sohn Gottes und Bruder des Sohnes Gottes, oder ein Sohn von dieſem und Enkel des Vaters ſei; ſo war die beſtimmtere Frage nach der perſönlichen Eigenthümlichkeit, dem hypoſtatiſchen Charakter desſelben angeregt. In dieſem Zuſammenhange lehrten die Väter die Proceſſion des hl. Geiſtes aus dem Vater und Sohne, oder aus dem Vater durch den Sohn, und wieſen ſo die auf jenes Entweder — Oder begründete Lehre der Pneumatomachen zurück. Der hl. Geiſt iſt nicht nothwendig entweder wie der Sohn Gottes blos aus dem Vater, oder aus dem Sohne allein wie dieſer aus dem Vater, ſondern es gibt ein drittes, und wenn es dieſes gibt, ſo folgt aus der Verwerfung jener Alternative nicht, daß der Geiſt mithin durch den Sohn ſei ohne aus dem Vater zu ſein, d. h. daß er ein Geſchöpf ſei. Dieß dritte aber iſt, daß er aus beiden zugleich (aus dem Vater und Sohne, oder aus dem Vater durch den Sohn) iſt. Er iſt aus dem Vater, und folglich ein göttliches Weſen wie der Sohn; er iſt aus dem Vater und Sohne, und folglich ein Anderer als dieſer. Oder umgekehrt, weil der hl. Geiſt ein anderer iſt als der Sohn, und

1) Basil. contr. Eunom. II, 34. p 271. *Πῶς ἂν τῶ πνεύματος τὴν αἰτίαν τῷ μονογενεῖ μόνῳ προστίθησι* (Eunom.), *καὶ κατηγόρημα τῆς φύσεως αὐτῶ τὴν τότε λαμβάνει δημιυργίαν*;

doch ein göttliches Weſen wie dieſer (alſo ex patre), ſo geht er aus dem Vater und Sohn zugleich hervor. Dabei bediente man ſich der beiden Formeln: aus dem Vater und Sohn, aus dem Vater durch den Sohn, noch völlig unbefangen und war ſich eines weſentlichen (dogmatiſchen) Unterſchiedes derſelben nicht bewußt. Nur läßt ſich ſchon in der alten Kirche der Unterſchied wahrnehmen, daß die lateiniſchen Väter meiſtens einfach: aus dem Vater und Sohne [1]), die Griechen zuweilen beſtimmter: aus dem Vater durch den Sohn [2]) ſich auszudrücken pflegten. Niemals aber nahm die Kirche, die griechiſche ſo wenig als die lateiniſche, das ſymboliſche ex patre procedit, oder wo man ſich ſonſt dieſer allgemeinen Faſſung bediente, in dem ſpätern ausſchließlichen Sinne ex patre solo. Lange nach der zweiten allgemeinen Synode erſt wurde ihre antipneumatomachiſche Beſtimmung: qui ex

1) Hilar. de trin. II. n. 29. p. 802. cf. VIII. n. 20. Ambros. de Spirit. s. I, 10 (11). tract. de symb. ap. c. 3 (z. d. Stelle vgl. Hahn, die Symbole ꝛc. S. 16). Augustin. de trin. IV, 20; V, 14; XV, 17. 26. Tertullian's a patre per filium ſ. ob. S. 299 A. 2.

2) Athanas. c. Arian. orat. III. n. 24. p. 574; ad Serap. ep. III. n. 1. p. 691; ep. I. n. 20. p. 668 seq. Epiphan. haer. 62. n. 4; 74. n. 7. ancorat. n. 8. Cyrill. Alex. Comment. in Joan. tom. IV. p. 837. Gregor. Nyss. quod non tres sint dii. Opp. tom. I. p. 459. Beſonders Basil. contr. Eunom. V. p. 305; II, 34. p. 271. III, 1. p. 272. Die letztere iſt die berühmte Stelle, über deren Text und Sinn auf dem Florentiner Concil ſo hartnäckig geſtritten wurde zwiſchen Markus-Eugenikus, dem Redner der Griechen, und dem Dominicaner Provincial Johannes auf Seiten der Lateiner. Eine griechiſche Handſchrift bietet an dieſer Stelle den ausdrücklichen Beiſatz: *παρ' αὐτῶ* (*υἱῶ*) *τὸ εἶναι ἔχον* (*τὸ πνεῦμα*), und die Lateiner kämpften für deren Alter und Integrität mit einer Beharrlichkeit, die für die ganze Art der damaligen Beweisführung charakteriſtiſch iſt. Die Stelle ſpricht gegen die Griechen auch ohne den zweifelhaften Beiſatz. Vgl. die Anmerkung des gelehrten Herausgebers der WW. des hl. Baſilius (Garnier) z. d. St. und die praefat. p. XVII. zum tom. III. von Maranus. Ferner: Hefele, die temporäre Wiedervereinigung der griechiſchen mit der lateiniſchen Kirche; theol. Quartalſchrift 1847. II. Art. S. 232 f.

patre procedit, von den Griechen in einem ausschließlichen, der alten Kirche fremden Sinne genommen und gegen den von der lateinischen Kirche in das Symbolum aufgenommenen sinngemäßen Beisatz: filioque, behauptet. So verloren die Griechen, indem sie in allzu ängstlicher Treue den Buchstaben des Symbolums hüteten, den Geist seiner Lehre aus den Augen. Aus den spätern Verhandlungen über diesen Punkt, besonders den auf der Synode von Florenz gepflogenen, geht hervor, wie ihnen vor allem die Erweiterung des Symbolums durch die Einschaltung des filioque anstößig war, während den Lateinern die Vollständigkeit des Ausdrucks und die dogmatische Richtigkeit als die Hauptsache galt. Wenn daher die Lateiner für sich selbst die Beibehaltung des vollständigern Ausdrucks im Symbolum beanspruchten, den Griechen aber ihrerseits den Fortgebrauch des alten unveränderten Symbolums willig einräumten, so bewiesen sie hiedurch nicht allein ihre Versöhnlichkeit und die Aufrichtigkeit ihres Wunsches nach Wiedervereinigung, sondern auch eine richtigere Schätzung der Streitfrage. *

* Schon in der alten Kirche soll das Ausgehen des hl. Geistes zugleich vom Sohne verworfen worden sein. Nach Münscher (D.G. III, 503) hätte Theodor von Mopsuestia dieß zuerst gethan, wenn er in seinem Glaubensbekenntnisse[1]) sagt: (τὸ πνεῦμα ἅγιον) ὅτε υἱὸν νομίζομεν, ὅτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. Allein schon diese abgerissene Stelle selbst läßt uns den Irrthum Münscher's erkennen, und der Zusammenhang setzt dieß außer Zweifel. Sie will sagen: der hl. Geist ist auf eine eigenthümliche Weise aus Gott, er ist nicht Sohn Gottes, aber auch nicht Geschöpf (διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός). Die ganze Stelle lautet im Zusammenhang: „wir glauben auch an den hl. Geist, der aus der Substanz Gottes ist, zwar nicht Sohn, wohl aber Gott der Wesenheit nach, indem er desselben Wesens wie der Vater ist, aus welchem er dem Wesen nach ist; denn wir haben, wie die Schrift sagt, nicht den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott empfangen: womit die Schrift ihn von der gesammten Creatur trennt und mit Gott verbindet, aus welchem er dem Wesen nach auf ganz eigentliche, ihn über alle Creatur erhebende

1) In actis Concilii Ephes. actio VI. Mansi, tom. IV. p. 1347 seq. bei Hahn, Symbole S. 202 f.

Weise ist (ἰδιάζοντι λόγῳ παρὰ πᾶσαν τὴν κτίσιν), welche (Creatur) nicht κατ' οὐσίαν, ἀλλ' αἰτίᾳ δημιουργίας aus Gott ist, d. h. die nicht aus dem Wesen Gottes, sondern durch seine schöpferische Causalität ihr Sein empfangen hat; und wir halten ihn (demnach) weder für einen (zweiten) Sohn, noch für ein Wesen, das durch den Sohn in's Dasein gerufen (geschaffen) ist." Von einer ausschließlichen Procession des hl. Geistes aus dem Vater ist also hier entfernt nicht die Rede, da das ὃ διὰ τὸν υἱὸν ὕπαρξιν εἴληφός nicht die Procession aus dem (Vater und) Sohne, sondern das Geschaffensein des Geistes durch den Sohn negirt. — Dieselbe Bewandtniß hat es wohl auch mit Theodoret, den übrigens bedeutende theologische Auctoritäten, Bellarmin (de Christ. lib. II. c. 21), Petavius (de trin. VII, 1), Garnier (auctar. Theodoreti diss. 3. de fid. Theodoreti c. 1), als den Vorläufer des schismatisch griechischen Dogmas erklären. Als nämlich Cyrill von Alexandrien in seinem neunten Anathematismus gegen Nestorius den hl. Geist als dem Sohne zugehörig oder eigen (τὸ ἴδιον τῆ υἱῆ) bezeichnet hatte, erklärte sich Theodoret in seiner Widerlegung dieses Anathematismus dagegen mit den Worten[1]): wenn er den Geist dem Sohne zugehörig in dem Sinne genannt hat, daß er gleicher Natur sei und von dem Vater ausgehe, so wollen wir dem beistimmen; soll es hingegen so viel heißen, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn das Dasein habe (τὴν ὕπαρξιν ἔχον), so verwerfen wir dieß als unfromm und gotteslästerlich; denn wir glauben dem Worte des Herrn: „der Geist, der vom Vater ausgeht." Auch hier ist offenbar nur das Geschaffensein des Sohnes negirt und keineswegs der Hervorgang des hl. Geistes ausschließlich aus dem Vater (ἐκ τῆ πατρὸς μόνον) behauptet. Vgl. Tournely II. p. 272 seqq.

In der abendländischen Kirche wurde, wie wir wissen, mit besonderm Nachdruck auf die Homousie der ganzen Trinität (μία οὐσία) gedrungen. Diese Kirche hatte, wenn wir so sagen dürfen, weniger Scheu vor dem Monarchianismus als vor dem Arianismus. Umgekehrt drang die orientalische Kirche besonders auf die τρεῖς ὑποστάσεις, weil ihr ein Anstreifen an den Sabellianismus gefährlicher und verwerflicher schien, als die Berührung des Arianismus. Dort wurde das Moment der Einheit in den Vordergrund gestellt, hier das des Unterschieds. Da nun der Monotheismus die Voraussetzung

1) Theod. opp. Tom. V. p. 47 (ed. Noesselt-Schulze).

und Grundlage der Trinität ist, so folgt mit Nothwendigkeit die Unterordnung des Moments des Unterschiedes unter das der Einheit, und es ist deßhalb unläugbar der Standpunkt der abendländischen Kirche der höhere, der der Sache selbst angemessenere. In consequenter Verfolgung und Ausbildung dieses Standpunktes gelangte die abendländische Kirche zu der Lehre von dem Ausgange des hl. Geistes vom Vater und Sohne als aus einem Princip. Der hl. Augustin nennt dieses (personificirende) Princip des hl. Geistes die Liebe des Vaters und Sohnes, die demnach von der Liebe als wesentlicher Eigenschaft oder persönlicher Thätigkeit Gottes wohl zu unterscheiden ist. Die Liebe in letzterem Sinne ist ebenso der Vater und Sohn als der hl. Geist; denn sie ist das Wesen Gottes selbst, oder eine persönliche, den drei Personen gemeinsame Thätigkeit Gottes nach außen, in Bezug auf die Creatur [1]). In der gemeinsamen [2]) Production des Geistes

---

1) Augustin bringt diesen Unterschied nicht recht heraus; er weist nur auf ihn hin. Man dürfe, sagt er, bei der Unterscheidung der göttlichen Personen nie ihre unzertrennliche Einheit aus dem Auge verlieren: Non est igitur accipienda transeunter, sed diligenter instituenda inseparabilis trinitatis ista distinctio. Hinc enim factum est ut proprie dei *Verbum* etiam dei *sapientia* diceretur, cum sit sapientia et *Pater* et *Spiritus s.* Si ergo proprie aliquid horum trium *charitas* nuncupanda est, quid aptius quam ut hoc sit *Spiritus sanctus?* Ut scilicet in illa simplici summaque natura non sit aliud substantia et aliud charitas, sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in patre, sive in filio, sive in spiritu s. et tamen proprie spiritus s. charitas nuncupetur. De trin. XV. c. 17. n. 29. cf. c. 19. So bezeichnet er (c. 20) den hl. Geist auch als die *voluntas* in Gott. Die Erklärung lib. VI. c. 5: et ideo non amplius quam tria sunt: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio — muß später ihre Berücksichtigung finden.

2) De trin. V. c. 14: Si ergo et quod datur, principium habet eum a quo datur, quia non aliunde accepit illud quod ab ipso procedit: fatendum est patrem et filium principium esse spiritus sancti (denn er wird von beiden gegeben), non duo principia; sed sicut pater et filius unus deus, et ad creaturam relative unus creator et unus dominus, sic *relative*

ist aber das Unterschiedsverhältniß von Vater und Sohn nicht aufgehoben, der Vater ist und bleibt das principium (ἀρχή) in Gott, und der hl. Geist geht principaliter von ihm aus, sofern er das Princip des Sohnes auch in Dem ist, vermöge dessen der hl. Geist zugleich von ihm, dem Sohne, ausgeht [1]). So war also bei der Lehre von der Procession des hl. Geistes a patre et filio keine Gefahr weder einer tritheistischen Verfestigung, noch einer monarchianischen Auflösung des Personenunterschiedes, und die abendländische Kirche konnte die Veranlassung ergreifen, durch Aufnahme des filioque in das (nicänoconstantinop.) Symbolum die letzte Scheidewand gegen den Semiarianismus aufzurichten. *

* Zuerst geschah dieß auf der dritten Synode von Toledo in Spanien 589, als der König Reccared mit seinen Westgothen vom Arianismus zum katholischen Glauben übertrat; vielleicht schon im Jahr 400 zu Toledo (Hefele, Conciliengeschichte II, 289). Die Reception des Zusatzes erfolgte hierauf auch in Deutschland und Gallien, später erst in Rom. Approbirt wurde sie von der Synode zu Lyon 1274 und von Florenz 1439. Petav. de trin. VII, 2. Tournely, praelect. II. p. 280 seq. Auf der Synode von Florenz erklärte der Bischof von Rhodus: die römische Kirche habe den Zusatz in das Symbolum aufgenommen wegen einiger Nestorianer, die den Ausgang des hl. Geistes aus dem Sohne nach dem Vorgange Theodorets geläugnet hätten. Hefele, Union der gr. Kirch. a. a. O. S. 216. Vgl. S. 485. Die von den schismatischen Griechen so hartnäckig angefochtene Berechtigung zu dieser Erweiterung des Symbolums ist in den Gränzen, in denen die lateinische Kirche sie behauptet, in der That unan-

---

ad spiritum s. unum principium, ad creaturam vero pater et filius et spiritus s. unum principium, sicut unus creator et unus dominus.

1) De trin. XV. c. 17. n. 29: De quo (deo patre) procedit *principaliter* spiritus s. Ideo autem addidi, principaliter, quia et de filio spiritus s. procedere reperitur. Sed hoc quoque illi pater dedit, non jam existenti et nondum habenti, sed quidquid unigenito Verbo dedit, gignendo dedit. Sic ergo eum genuit, ut etiam de illo *Donum commune* procederet, et spiritus sanctus spiritus esset amborum. C. 27. n. 48: (Spiritus s.) simul de utroque procedit, quamvis hoc pater filio dederit, ut quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat. Cf. Tract. 99 in Joan.

tastbar. Die Erweiterung ist durch freie Reception der abendländischen Kirchen und schließlich der römischen erfolgt und wird der griechischen nicht aufgedrungen. Durch Reception wurde häufig eine in ihrem Ursprung particuläre oder sogar singuläre Aufstellung zu einer ökumenischen, z. B. das sog. athanasianische Symbolum; ja das constantinop. Symbolum selbst, durch welches das nicänische so bedeutend erweitert wurde, mußte auf diesem Wege seinen ökumenischen Charakter erlangen, da die abendländische Kirche auf der Synode zu Constantinopel 381 nicht vertreten war. Es blieb daher den Griechen nur noch die Behauptung übrig, die dritte allgemeine Synode zu Ephesus habe (was bis dahin unbeanstandet stattgefunden hatte und der Natur der Sache nach stattfinden konnte und mußte) jede fernere Erweiterung des Symbolums verboten, und dieses Verbot sei von der vierten allgemeinen Synode wiederholt und durch die folgenden allgemeinen Concilien bestätigt worden. So Markus Eugenikus in der fünften Sitzung zu Florenz. Allein es ist dieß unerweislich. In den Worten der Ephesiner Synode: es solle Niemand ἑτέραν πίστιν προσφέρειν, liegt der Sinn nicht, den die Griechen darin finden. Eine blos formelle Erweiterung oder schärfere Fassung des Glaubensbekenntnisses ist keine Aenderung oder Neuerung des Glaubens. Die Explication, wie sie das symbolum CP. zu dem nicänischen: καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, oder wie sie das symbolum nicaenum zu dem zweiten Artikel des apostolischen gegeben, fällt nicht unter den Ausspruch des Ephesinums; denn in Nicäa sprach man keinen andern als den apostolischen, in Constantinopel keinen andern als den nicänischen Glauben aus. So spricht auch das Toletanum durch seinen Beisatz keinen andern als den constantinopolitanischen Glauben aus. Wenn aber auch der Ausdruck des ephesinischen Satzes noch viel unbestimmter wäre, als er wirklich ist, so würde immer noch viel fehlen, um zu dem Schlusse der Griechen zu berechtigen: das Ephesinum habe auf einmal ein ganz neues Gesetz hinsichtlich des formellen Ausdrucks des Glaubens geben und die Autonomie der Kirche hierin für die Zukunft aufheben wollen. Näheres über diesen Punkt bei Petavius, de trin. VII. c. ult.; die Verhandlungen darüber auf der Synode zu Florenz bei Hefele a. a. O. S. 210 ff.

Das griechische Schisma widersprach dieser von der abendländischen Kirche ausgegangenen und gebilligten sachgemäßen Vervollständigung des Symbolums und setzte dem filioque das ursprüngliche a patre entgegen. Dadurch bekam dieses einen in der alten Kirche unbekannten ausschließlichen und damit unwahren Sinn. Die Griechen sahen das auch wohl selbst ein und zogen sich auf den Ausdruck a patre *per filium*

zurück, den ihre größten Väter gebraucht hatten, und der ganz ihrer Grundformel: drei Hypostasen, eine Usie, entsprach. Aber auch so blieben sie noch im Unrecht, wenn sie ihn dem Ausdrucke der lateinischen Kirche: a patre *et filio* entgegensetzten. Denn von beiden Ausdrücken gilt genau dasselbe, was die alexandrinische Synode über die beiden trinitarischen Grundformeln ausgesprochen hat (ob. S. 423 ff.): sie schließen sich nicht aus, sondern ein. Es war ein kaum entschuldbarer Mißverstand, wenn sie ihre Gegensätzlichkeit zu dem lateinischen Ausdrucke damit rechtfertigten, daß dieser den eigenthümlichen Charakter des Vaters, die ἀρχή in der Gottheit zu sein, verkenne, und, indem er den Sohn daran participiren lasse, die μία ἀρχή in der Gottheit läugne, folglich den Monotheismus gefährde. Denn dagegen hatte ja, wie wir gesehen haben, Augustin die Lehre der lateinischen Kirche aufs sorgfältigste verwahrt. Sobald dieser Mißverstand gehoben war, fiel für die Griechen jeder vernünftige Grund, dem filioque entgegenzutreten, hinweg, wogegen sie auf ihrer Formel als der angemesseneren immer noch beharren konnten. Und so geschah es auch auf der Synode zu Florenz. Nach langwierigen und mühevollen Verhandlungen und Erörterungen anerkannten die Griechen die dogmatische Richtigkeit des abendländischen Ausdrucks, und nahmen dafür das — von den Lateinern nie zurückgehaltene — Anerkenntniß der wesentlichen Harmonie ihrer Formel mit der lateinischen entgegen. *

* Das Unionsdecret (definitio) der Synode von Florenz gibt hierüber den deutlichsten Aufschluß. „Nachdem, heißt es in der einleitenden Motivirung [1]), die Zeugnisse der hl. Schrift und sehr viele Auctoritäten der hl. Lehrer des Morgen- und Abendlandes beigebracht waren, von denen einige das Ausgehen des Geistes ex patre *et filio* (ἐκ πατρὸς καὶ υἱῶ), andere sein Ausgehen ex patre *per filium* (ἐκ πατρὸς δι' υἱῶ) aussprechen, alle aber auf denselben Sinn oder Gedanken unter verschiedenen Ausdrücken hin-

1) Harduin. collect. concil. Tom. IX. p. 419 seqq. Hefele a. a. O. S. 251.

zielen; so erklärten die Griechen: ihr Ausdruck, der hl. Geist gehe vom Vater aus, sei nicht so gemeint, als ob sie den Sohn (als Quelle der Procession des Geistes) ausschließen wollten, sondern nur deßhalb hätten sie sich des Ausdrucks: der hl. Geist gehe vom Vater und Sohne aus, enthalten (vielmehr demselben widersprochen und ihn verworfen), weil sie, wie sie sagen, der Meinung gewesen seien, die Lateiner lehrten, der Geist gehe vom Vater und Sohn wie von zwei Principien und zwei Spirationen aus. Die Lateiner aber versicherten: ihre Lehre, der hl. Geist gehe vom Vater und Sohne aus, sei nicht so gemeint, als ob sie dem Vater die (persönliche) Eigenschaft, Quelle und Princip (πηγὴ καὶ ἀρχή) der ganzen Gottheit, des Sohnes und Geistes zu sein, absprechen, oder läugnen wollten, daß der Sohn Das, daß der hl. Geist aus ihm hervorgeht, nicht vom Vater (empfangen) habe, oder als ob sie zwei Principien oder zwei Spirationen behaupteten, vielmehr nähmen sie nur ein Princip und eine Spiration des hl. Geistes an, wie sie das schon bisher immer gethan hätten. Weil nun aus dem allem nur ein und derselbe Gedanke als die Wahrheit sich ergebe, so haben sie endlich zu nachstehender heiliger und gottgefälliger Union einmüthig zusammengestimmt und sich vereinigt." Das Unionsdecret selbst lautet nun so [1]): diffinimus, ut haec fidei veritas ab omnibus Christianis credatur et suscipiatur, sicque omnes profiteantur, quod spiritus s. ex patre et filio aeternaliter est, et essentiam suam (οὐσίαν), suumque esse subsistens (τὸ ὑπαρκτικὸν αὐτῆ εἶναι) habet ex patre *simul et* filio, et ex utroque aeternaliter *tanquam ab uno principio et unica spiratione* procedit; declarantes, quod id, quod sancti doctores et patres dicunt, ex patre *per filium* procedere spiritum s., ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur, filium quoque esse secundum graecos quidem causam (αἰτίαν), secundum latinos vero principium (ἀρχήν) subsistentiae spiritus s., sicut et patrem [2]). Et quoniam omnia, quae patris sunt, pater ipse unigenito filio suo gignendo dedit praeter esse patrem, hoc ipsum quod spiritus s. procedit ex filio, ipse filius a patre aeternaliter habet, a quo etiam aeternaliter genitus est.

1) Harduin. l. c. p. 422.

2) Dieser Satz drückt beides aus: die erzielte Uebereinstimmung in dem Gedanken und der wesentlichen Wahrheit, wie die ungelöste Differenz in der Form der Vorstellung. Der hl. Geist procedirt nicht aus dem Vater allein, sondern auch vom Sohne: das bekennen beide Theile. Ferner bekennen sie übereinstimmend, daß es eine Thätigkeit ist und insofern ein Princip, wodurch und woraus die Processsion erfolgt. Aber die Griechen beharrten auf der ausdrücklichen Unterscheidung der Ursächlichkeit des Sohnes als αἰτία von der des Vaters als ἀρχή, wogegen die Lateiner beide in dem Ausdruck principium zusammenfaßten.

Die theologischen Gründe, aus welchen der Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne gerechtfertigt und erklärt wird, sind theilweise in dem vorstehenden Decrete selbst ausgesprochen. Würde der hl. Geist nur vom Vater und nicht zugleich vom Sohne ausgehen, so würde er sich auch nur von jenem, und nicht zugleich von diesem unterscheiden. Denn, sagen die Theologen, die persönliche Unterscheidung gründet sich auf die Relation des Ursprungs der einen Person aus der andern (fundatur in relatione originis unius ab alia), sofern omnia unum et idem (communia) sunt in divinis, ubi non obviat relationis oppositio (Anselm). Wenn also zwischen dem Geiste und dem Sohne kein Verhältniß des Ursprunges des einen aus dem andern stattfände, so wären sie lediglich identisch. Der Dominicaner Provinzial Johannes berief sich in der 18. Sitzung der Florentiner Synode deßhalb mit Nachdruck darauf, daß nach der Meinung aller Lehrer (Theologen) der griechischen wie der lateinischen Kirche die Relation des Ursprungs die Unterscheidung der Personen bewirke (solam relationem multiplicare personas in divinis productionibus). Daß aber der hl. Geist aus dem Vater und Sohne wie aus einem Princip hervorgehe, dafür beruft man sich wiederum auf jenen Anselmschen, aus der absoluten Homousie der Trinität abgeleiteten Satz. Der Sohn hat alles, was der Vater hat, ausgenommen das Vatersein, die vis gignendi (id, in quo patri opponitur). Nun hat der Vater die vis spirandi spiritum s., folglich hat sie auch der Sohn, da in dieser Beziehung kein Gegensatz zwischen Vater und Sohn besteht; folglich sind Vater und Sohn nicht zwei, sondern ein principium spiritus s.

Deutlicher vielleicht, jedenfalls einfacher und fundamentaler läßt sich beides so aussprechen. Die Processsion des hl. Geistes ist so wenig ein persönlicher Willensact Gottes, als die Processsion des Sohnes; denn der hl. Geist procedirt ebenso wie der Sohn aus Gott, d. h. aus dem Wesen Gottes, da er gleich ihm absolut ὁμοούσιος ist. Die Spiration ist also ein personificirender Act ganz in derselben Weise, wie die

Generation ein ſolcher iſt. Wie ſich durch und in der Generation Gott von ſich als Vater und Sohn unterſcheidet, ſo unterſcheidet er ſich durch und in der Spiration als Vater und Sohn von ſich als heiliger Geiſt. Erſt mit der dritten Perſon iſt auch eine erſte und zweite. Die Spiration nimmt die Generation, aber nicht deren fertiges Product, den perſönlichen Unterſchied von Vater und Sohn, zur Vorausſetzung; ſonſt wäre ſie ein perſönlicher Act derſelben, beider oder eines von beiden. Der perſönliche Unterſchied von Vater und Sohn kommt erſt in und mit der Spiration des hl. Geiſtes zu Stande, genauer, zu ſeiner Vollendung. Folglich procedirt der hl. Geiſt nothwendig vom Vater und Sohne, da beide im Acte dieſer Proceſſion ſelbſt noch nicht aus einander procedirt, ſondern darin erſt begriffen ſind. Aus demſelben Grunde muß man aber dieß näher dahin beſtimmen, daß der hl. Geiſt a patre et filio tanquam ab *uno* principio procedire. Die Formel a patre *per* filium iſt kein geeigneter Ausdruck dieſes Gedankens, weil er den perſönlichen Unterſchied durch die Verſchiedenheit der Cauſalpartikeln indicirt, und dieſer, wie gezeigt, nicht zur Vorausſetzung der Spiration des hl. Geiſtes genommen werden kann, ohne ſie, was abſolut unſtatthaft, zu einem perſönlichen Acte des Vaters und Sohnes zu machen.

Das Geſagte läßt ſich in die zwei Sätze zuſammenfaſſen.

1) Die beiden Proceſſionen ſind perſonificirende, keine perſönlichen Acte.

2) Sie verhalten ſich zu einander ganz wie die göttlichen Perſonen ſelbſt: die Spiration ſetzt die Generation voraus, ohne daß dieſe vor jener iſt, d. h. vollendet iſt.

Dieſen Sätzen iſt der weitere beizufügen, daß

3) die göttlichen Perſonen ſich in eben dieſer Weiſe zu den perſonificirenden Thätigkeiten verhalten. Dieſe gehen von einem perſönlichen Principe aus; die Generation von dem Vater als ſolchem Princip, die Spiration von Vater und Sohn tanquam ab uno principio. Aber die Perſonen ſelbſt gehen doch gleichſam erſt aus dieſen Thätigkeiten hervor. Es findet alſo eine in ſich kreiſende, keine geradlinige Bewegung ſtatt.

Was den eigenthümlichen Unterſchied zwiſchen der Generation und der Spiration, zwiſchen dem Sohne und Geiſte betrifft, wovon wir ausgegangen ſind, ſo iſt dieſe ſpeciellſte Frage auch die dunkelſte und geheimnißvollſte. Eine rechte Antwort gibt es hierauf nicht [1]). Die Scholaſtiker [2]) pflegen nach Auguſtin's und Anſelm's [3]) Vorgang zu ſagen: quod unus sit *per intellectum*, seu nascatur, alter *per voluntatem* (amorem), seu procedat. Allein man ſieht leicht, daß dieſe Analogie alles geleiſtet hat, wenn ſie uns nur überhaupt die Quellpunkte der perſönlichen Unterſcheidungen in Gott anzeigt; weiter und bis zu den perſönlichen Unterſchieden ſelbſt vermag ſie nicht zu führen.

---

1) Der hl. Auguſtin, indem er eine ungefähre Antwort auf die Frage gibt, ſieht ſich zu der ausdrücklichen Bemerkung veranlaßt: Hoc qui non discernit (wem das nicht genügt), intellectum a domino, non expositionem quaerat a nobis: non enim apertius quidquam possumus dicere. De trin. XV. n. 27.

2) Näheres bei Tournely (Praelect. theol. tom. II. p. 61 seqq.).

3) De process. Spir. s. c. 4.

Dritter Abschnitt.

Die wissenschaftliche Vermittlung des Dogma.

Uebergang.

Da die kirchliche Lehrentwicklung, die wir in dem zweiten Abschnitte gegeben haben, nach einer Seite wesentlich nichts anderes als das fortschreitende Verständniß und die denkende Durchführung der Glaubenswahrheit ist, so konnte es nicht fehlen, daß im Verfolg derselben auch diese selbst schon zu ihrem Rechte kam. Allein nirgends waren wir in der Lage, den Brennpunkt, in welchem sich die zerstreuten Strahlen der Wahrheit sammeln, das formelle Gesetz und die Architektonik ihrer Erkenntniß aufzuzeigen. Jetzt ist es unsre Aufgabe, nach den Regeln der Wissenschaft (methodisch) das Gebäude der Erkenntniß des Dogma aufzuführen, dem sich die in Vorstehendem einzeln zu Tage geförderten Gedanken als Bausteine ungezwungen einfügen.

Wir zeichnen zuerst den Grundriß des Gebäudes.

§. 33.

Die Aufgabe.

Vor allem ist zu zeigen, wie der Glaube an die göttliche Dreieinigkeit Gegenstand des Wissens wird.

Alles Wissen entsteht aus der nachdenkenden Betrachtung (Reflexion) eines unmittelbaren, dem Denken gegebenen Erkenntnißinhaltes. Ein solcher, und zwar ein positiver, d. h. ein der Vernunft gegebener Inhalt ist der Glaube an die göttliche Dreieinigkeit.

Reflectiren wir auf den Inhalt dieses Glaubens, so finden wir ihn in Bestimmungen ausgesprochen, die sich gegensätzlich zu einander verhalten; und wenn wir ihn mit der Vernunftidee von Gott vergleichen, so sehen wir deren Inhalt durch ihn überschritten, die Idee des Einen Gottes zu der des Dreieinigen erweitert. Diese Reflexionen geben dem denkenden Geiste den Anstoß zu einem Denk- und Erkenntnißprocesse, dessen Ziel die Vermittlung der Gegensätze zur Einheit, die Versöhnung der Vernunft mit der Offenbarung ist.

Gelingt es dem Geiste, in den gegebenen Inhalt einzudringen, ihn sich denkend anzueignen und seinem eigenen Wahrheitsgehalte und Wissen (Vernunfterkenntniß) anzuschließen, so bewährt er sich eben hiedurch diesen Inhalt. Fände er ihn dagegen seinem Denken unzugänglich und unvereinbar mit seinem anderweitigen Wissen, bliebe er ihm also völlig äußerlich und unanfaßbar, so müßte er sich gegen ihn kehren, seine Wahrheit bezweifeln, verwerfen. Vorausgesetzt also, daß dem Denken die Wahrheit gegeben sei, kann der Zweifel niemals Ausgang und Princip der denkenden Erkenntniß oder des Wissens der Wahrheit sein. Die Reflexion auf den gegebenen Inhalt gebiert nicht den Zweifel, sondern die Frage, das Problem, wodurch noch nichts entschieden, sondern eine Entscheidung erst angezeigt und eingeleitet ist. Der Geist will nämlich, sobald und sofern er denkender Geist ist, der Wahrheit auch denkend inne werden, mit seinem Denken hinter sie, ihr auf den Grund kommen. Insofern mithin, als er durch seine innere Natur darauf angewiesen ist, die Wahrheit sich zu vermitteln, wird ihm die unmittelbare Wahrheit fraglich, und geht er nothwendig über sie hinaus, um das Interesse, das er als denkender Geist an ihr hat, zu befriedigen. Denn wie sicher auch

die unmittelbare Wahrheit auf ihrem eigenen Grunde ruhen, und welche Befriedigung sie ihm in rein subjectiver Beziehung für sein sittliches und religiöses Bedürfniß zumal gewähren mag, als denkender Geist muß er den Weg der theoretischen, objectiven Erkenntniß der Wahrheit betreten. Indem er also auf sein unmittelbares Bewußtsein oder auf die ihm gegebene Wahrheit reflectirt, so fragt er nach ihren objectiven Gründen und beginnt hiemit die Untersuchung der Wahrheit; so tritt er aus dem Gebiete des Glaubens auf das der Erkenntniß, des Wissens hinüber. Und zwar geschieht dieß, ohne daß er mit seinem Glauben in Widerspruch kommt. Der Bruch mit dem Glauben ist nur das zufällige (mögliche) Ergebniß des Denk- und Erkenntnißprocesses, nicht das wesentliche oder nothwendige Princip desselben. Vom Zweifel zur Wahrheit und Gewißheit vordringen wollen, ist kein gesundes, in der Natur des Geistes begründetes Streben, sondern ein unnatürliches und willkührliches Forciren seines Wahrheitsdranges, seines Wissenstriebes. Auf diesem Standpunkte der Uebertreibung, den man den Standpunkt der Voraussetzungslosigkeit zu nennen beliebt, gilt als Axiom: keine Wahrheit könne dem Geiste gegeben werden, er müsse sie vielmehr selbst suchen und finden, die höhere Wahrheit a priori d. i. durch Denken herausbringen, aus unzweifelhaften Grundsätzen, oder aus seinem unzweifelhaft gewissen Selbstbewußtsein ableiten. Die Consequenz dieses Standpunkts ist der Idealismus und Pantheismus, eine aparte Wahrheit für aparte Philosophen, nicht das Wahre oder das, was nach der Ueberzeugung Aller wahr ist; sein Formalprincip aber kann kein anderes sein als die Negation der unmittelbaren Wahrheit, der Zweifel an allem, was man bisher für wahr gehalten, oder was von außen herein als Wahrheit geltend gemacht wird, namentlich also aller göttlich geoffenbarten Wahrheit. Es ist ein unermeßlicher Unterschied zwischen beiden Standpunkten: ob ich die Wahrheit als eine objective Macht anerkenne, sie mir aneigne und bewähre, oder ob ich die Wahrheit durch mein Denken erst

producire, mein Denken zur Quelle der Wahrheit mache und mithin meinen Denkgeist als absoluten Geist erkenne. Nur diesen Unterschied wollten wir constatiren, nicht die Wahrheit unseres Standpunktes, der der Standpunkt der fides quaerens intellectum ist, beweisen oder begründen. Dazu ist hier nicht der Ort. Es ist dieß aber auch wenigstens insofern überflüssig, als auch der Rationalismus sein Princip nicht beweist, sondern blos heischt, und zwar deßhalb heischt, weil er den Grund der Wahrheit, der gelegt ist, nicht anerkennt, sondern — aus überspannter Gründlichkeit — einen tiefern Grund legen will, womit er in der That aber nicht die Wahrheit, sondern seine Wahrheit begründet.

Gehen wir jetzt näher auf die Bestimmung der Aufgabe ein, deren Lösung uns obliegt. Aus dem Obigen ersieht man, daß sie ein doppeltes Moment hat, ein blos logisches oder formales und ein inhaltliches oder materiales. Die Bestimmungen, in welche der trinitarische Glaubensinhalt für das vorstellende Bewußtsein auseinanderfällt (was dasselbe ist: die in der kirchlichen Lehrentwicklung herausgestellt und als die den Glaubensinhalt constituirenden wesentlichen Bestimmungen dogmatisch definirt sind) werden zuerst auf ihr blos logisches Verhalten angesehen. Es wird darüber Untersuchung gepflogen, ob sich dieselben etwa widersprechen, abstoßen, ausschließen, oder ob sie sich anziehen, fordern, zur Einheit zusammenschließen. Es soll gezeigt, erkannt werden, daß nicht jenes, sondern dieses stattfinde, daß also die göttliche Trinität logisch möglich oder denkbar sei. Auf dem Standpunkt der fides quaerens intellectum besteht darüber zwar kein Zweifel; es ist hier nicht die Frage: ob der Glaubensinhalt denkbar sei, sondern es entsteht die Aufgabe, ihn denkend zu vollziehen. Allein gegenüber dem möglichen und dem von außen geltend gemachten Zweifel tritt jene Frage wirklich ein und die Nothwendigkeit ihrer Lösung. Vor allem also sind die Einwendungen zu erledigen, die aus dem logischen oder formellen Gesichtspunkte des innern Zusammenhangs der einzelnen Be-

stimmungen des Glaubenssatzes gegen seine Wahrheit geltend gemacht werden oder geltend gemacht werden können; kurz, es ist die Grundlosigkeit der Einwendungen und Zweifel, sowie die (logische) Grundhaftigkeit des Glaubens zu zeigen.

Sofort ist aber der Inhalt selbst, der trinitarische Gottesbegriff zur Erkenntniß zu bringen. Man kann sagen: die inhaltliche Aufgabe entstehe aus der denkenden Betrachtung des Gegensatzes des rein vernünftigen und des positiven Gottesbegriffs, des Monotheismus und des Trinitarismus, und bestehe in der Ueberwindung, Vermittlung oder Versöhnung dieses Gegensatzes. So gefaßt erscheint das Problem jedoch noch viel zu allgemein und vorherrschend noch unter dem formellen Gesichtspunkt. Diese Auffassung macht den Uebergang von der logischen zu der inhaltlichen Seite der ganzen Aufgabe. In dem positiven Gottesbegriff, dessen Inhalt wir uns zur Erkenntniß bringen sollen, ist jener Gegensatz factisch aufgehoben, indem der christliche Trinitätsglaube den reinen Monotheismus der Vernunft nicht allein voraussetzt, sondern auch als seine Fundamentalbestimmung in sich aufgenommen hat. Das Eigenthümliche des christlichen Begriffs besteht blos in der Erweiterung des vernünftigen, durch nähere Bestimmung und tiefere Erfassung des göttlichen Wesens. In ihm sind die Tiefen der Gottheit, in die das endliche Geistesauge nicht eindringt, durch den Geist Gottes selbst aufgeschlossen, offenbar gemacht (1 Cor. 2, 10). Der christliche Trinitarismus ist nichts anderes als concreter Monotheismus. Indem man dieß erkennt und versteht, so ist jener Gegensatz zur Einheit aufgehoben, der christliche Gottesglaube der Vernunft bewährt. Die Vermittlungen, die zu diesem Ergebniß führen, liegen auf der Hand. Die Vernunft — das muß man einsehen — lehrt den Monotheismus, nichts weiter; sie kommt für sich gar nicht zu einer nähern Bestimmung der Einheit des persönlichen Gottes und erhält sich dadurch offen und empfänglich für die Offenbarung der verborgenen Tiefen des göttlichen Wesens, der Dreieinigkeit. Der abstracte Monarchianismus ist nicht weniger unbe-

rechtigt vor der Vernunft und eine Verirrung derselben, als sein Antipode, der subordinatianische (polytheistische). Die höhere Wahrheit ist die geoffenbarte, daß Gott in drei Personen als Vater, Sohn und Geist ewig in sich und bei sich selbst sei.

Wir müssen aber näher eingehen. Die geoffenbarte oder Glaubenswahrheit will erkannt sein: das ist der Kern der Aufgabe. Ob wir mit unserer Vernunft in die geoffenbarte Wahrheit einzudringen und den positiven Gottesbegriff unserer Vernunft zu bewähren vermögen, oder vielmehr, wie dieß geschehen könne und solle: das haben wir zu zeigen. Zu diesem Behufe ist vor allem nachzusehen, in welcher Weise wir auf dem Wege der bloßen Vernunft Gott erkennen und unsre eigene Gottesidee uns bewähren. Wir sagen mit dem Apostel: „Was von Gott erkennbar ist, das ist in ihnen offenbar, denn Gott hat es ihnen geoffenbart; denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Macht und Gottheit wird seit der Schöpfung der Welt aus seinen Werken durch Nachdenken erschaut (erkannt), so daß sie (die Heiden) keine Entschuldigung haben" Röm. 1, 19. 20. Auf dem Wege der nachdenkenden Betrachtung der Welt (der innern und äußern) — nicht durch bloßes Denken — erkennen wir Den, welchen wir in unserm Innern unmittelbar vernehmen, und je mehr wir uns in unser eigenes Innere und in die Betrachtung der Welt vertiefen, desto klarer und bestimmter wird unsere Gottesidee, desto nachdrücklicher und zwingender macht sie sich dem Geiste geltend. Mit andern Worten: die Welt, im Lichte der Gottesidee betrachtet, offenbart uns Gott; durch diese Betrachtung erfüllen wir die unserm Geiste unmittelbar einwohnende, aber so noch unbestimmte Gottesidee mit dem ihr gemäßen concreten Inhalte und bewähren sie ihm als denkendem Geiste. So erkennen wir Gott als das über die Welt hinaus seiende (überseiende, unendliche) Wesen, als den allmächtigen, allweisen und allgütigen Schöpfer der Welt. Als alles, auch die höchste Stufe endlichen Seins schlechthin überragend, denken wir ihn als den absoluten Geist, und legen ihm

nach Analogie unsres eigenen Wesens die wesentlichen Eigenschaften des Geistes, Erkenntniß und Willen, und schließlich Selbstbewußtsein und freie Selbstbestimmung, somit den Charakter der Persönlichkeit bei. Bei diesem Punkte angelangt, ist durch bloße Vernunft nicht weiter zu kommen; die Analogie, welche die Formation unsres Gottesbegriffs leitet, ist damit erschöpft. Der Begriff der absoluten Persönlichkeit ist ein negativer Begriff, und wir können es nur für eine Täuschung erklären, wenn aus diesem Begriffe die positive Lehre der Dreipersönlichkeit Gottes abgeleitet werden will. Der Begriff der absoluten Persönlichkeit lehrt uns, daß Gott nicht eine endliche, individuelle Persönlichkeit sei, sondern eine ganz andere. Es ist daher auch nichts als eine Voreiligkeit und ein Irrthum der Vernunft, wenn sie sich durch die Idee der Einheit Gottes verleiten läßt, seine Persönlichkeit als Einpersönlichkeit zu bestimmen, statt ihr non liquet auszusprechen. Die Einpersönlichkeit ist Einzelpersönlichkeit. Aber eine Person in solchem endlichen Sinne, eine individuelle Persönlichkeit kann Gott nicht sein. Denn das ist eine Persönlichkeit neben und außer andern auf dem Grunde individueller Natur oder Wesenheit, der Zertheilung einer Natur in unbestimmt viele relative Ganze oder Individuen. Die göttliche Natur aber ist untheilbar, und existirt nicht mehrmal, sondern nur einmal; sie ist individual, nicht individuell. So wenig ist der Begriff der absoluten Persönlichkeit aus sich selbst klar oder aus einem verwandten Begriffe z. B. dem der Aseität ohne Weiteres herleitbar, daß er von einem gewissen philosophischen Standpunkte aus als in sich selbst widersprechend schlechthin verworfen wird.

Hier also, wo die Vernunft ins Stocken geräth, kommt ihr die Offenbarung zu Hülfe. „Der Geist Gottes erforschet alles, auch die Tiefen der Gottheit.“ Sie spricht es aus, daß der Eine Gott in drei wesensgleichen Personen als Vater, Sohn und Geist ist. Diese Offenbarung haben wir als die vertiefende Erweiterung der unsrer Vernunft zuständigen Gottesidee zu betrachten, gleichsam als die Bewaffnung unsres geistigen Auges,

kraft der wir jetzt etwas sehen, was wir zuvor gar nicht, oder nur ganz unbestimmt und undeutlich sahen. Nachdem uns solches geoffenbart ist über die innern Verhältnisse des göttlichen Wesens, so betrachten wir, um diesen Inhalt zu erkennen und unserm Geiste zu bewähren, aufs neue die Welt und ganz besonders das Innere unsres eignen nach dem Bilde Gottes geschaffenen Geistes, um zu sehen, ob wir nicht Spuren des dreieinigen Gottes darin finden; „denn er ist ja nicht ferne von einem Jedem von uns.“ Es möchte sich ja wohl auch in der höchsten Region geistiger Erkenntniß bewähren, wovon uns im Bereiche der sinnlichen die tägliche Erfahrung zur Seite steht, daß wir z. B. die eigenthümlichen Züge eines menschlichen Antlitzes auf weite Entfernung erkennen, wenn uns die Person zuvor bekannt geworden ist, wenn wir wissen, was wir zu suchen haben. Zu sagen, Gott offenbare sich in seinen Werken lediglich als den Einen, nicht als den Dreieinigen, diese schroffe Entgegensetzung der beiden Offenbarungen ist einseitig und unstatthaft [1]). Gott offenbart sich in seinen Werken, der Schöpfer in seinen Geschöpfen (Röm. 1, 19. 20). Ist er ein dreieiniger Gott, so müssen sich auch Spuren dieses seines innern Wesens in seinen Werken, besonders in der Krone seiner Schöpfung zeigen. Freilich, wenn sein Wesen überhaupt unsichtbar und verborgen ist, so wird dieß sein innerstes Wesen das Verborgenste sein, was sich unserm Auge am meisten entzieht, und nur in ganz schwachen Umrissen und matten Abbildern zu erkennen gibt. Aber irgend welche Spuren der göttlichen Dreieinigkeit, so schwach sie nun sein mögen, müssen sich erkennen lassen, sonst bliebe sie uns ungeachtet aller Offenbarung absolut verborgen und schlechthin unerkennbar, nicht allein ein undurchdringliches, nein! ein völlig unnahbares und unanfaßbares Geheimniß. Solche Spuren müssen sich, sagen wir, erkennen lassen, nachdem wir wissen, wornach wir zu suchen haben. Es verhält sich hier ganz wie

1) Man vergleiche Thom. summ. P. I. q. 32. art. 1.

in Ansehung der natürlichen Gotteserkenntniß. Wie wir nur auf Grund der unmittelbaren Gottesidee und in ihrem Lichte die Fußtapfen Gottes in der Welt sehen, also erkennen wir auch Spuren seines dreieinigen Wesens nur im Lichte seiner unmittelbaren Offenbarung.

§. 34.

Das Geheimniß des Glaubens.

Auf diesem Wege also der analogischen Erkenntniß (per speculum in aenigmate 1 Cor. 13, 12) dringen wir in das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit ein und darin so weit vor, als uns die Analogie der Persönlichkeit, die vollkommenste Dolmetscherin dieser positiven Glaubenslehre, das Geleite gibt. So weit wir aber auch vordringen mögen, wir erreichen das Ziel nie völlig: die Aufgabe ist eine unendliche [1]). Kein endlicher Geist vermag in Wahrheit dieß Geheimniß völlig zu durchdringen, seinen Inhalt zu begreifen. Daher kehrt der Forscher von dem Wege der Erkenntniß zuletzt wieder zum Glauben zurück, dem er, der wahre Forscher, ja auch niemals den Rücken gekehrt hat [2]).

Drei Punkte bleiben uns unbegreiflich, d. h. undurchdringlich: 1. die absolute Einheit Gottes bei dem reellen Personenunterschied; 2. die absolute Gleichheit der Personen bei der Abhängigkeit der zweiten von der ersten und der dritten von der ersten und zweiten; 3. das ewige Sein Gottes als Vater, Sohn und Geist bei dem Werden derselben durch die Thätigkeiten der Zeugung und Hauchung. Aber begreifen wir denn auch nur die absolute Einfachheit der Natur Gottes bei der Mehrheit und Verschiedenheit seiner Eigenschaften, seine absolute Unveränderlichkeit, Ewigkeit bei der Mannigfaltigkeit seiner

1) Vgl. ob. S. 445.

2) Augustin empfiehlt den Fortgang auf dem Erkenntnißweg ausdrücklich unter Beobachtung der Regel: *ut quod intellectui nostro nondum eluxerit, a firmitate fidei non dimittatur.* De trin. VIII. n. 1.

Thätigkeiten und Einwirkungen auf das zeitliche Werden der Dinge u. dgl.? Gott ist unerkennbar in seinem ganzen Wesen, nicht allein nach seinen innern persönlichen Verhältnissen. Wie groß muß daher die Einbildung und Selbsttäuschung derjenigen sein, die da meinen, auf rein speculativem Wege, unabhängig vom Glauben, die Dreieinigkeit Gottes (das „Daß") beweisen und nach ihrem Inhalte (das „Was") völlig begreifen zu können, und nur in Ansehung des „Wie" sich der Endlichkeit ihrer Erkenntniß bewußt sind!

„Thor ist, wer hofft, daß die Vernunft des Menschen
Die endlos weite Bahn durchlaufen könne,
Der einen Wesenheit in drei Personen."
Dante, Purg. III, 34–36.

Bekannt ist, wie die Hegelsche Philosophie durch die Consequenz des bloßen Gedankens die göttliche Dreieinigkeit als ihre eigenste Wahrheit erkannt und festgestellt haben wollte [1]). Die Amphibolie des Ausdrucks begünstigte den Schein, als ob

1) Dr. Baur, in seiner christlichen Lehre von der Dreieinigkeit, läßt sich darüber voll Begeisterung also aus (Bd. III. S. 889 f.): „Welche hohe Bedeutung die Idee der Dreieinigkeit auf diesem neuen Standpunkt (Hegels) hat, ist schon aus dem Princip desselben zu sehen. Philosophie und Theologie durchdringen sich jetzt in dem Resultat, daß Gott der Dreieinige ist ... Was tiefsinnige Kirchenlehrer der alten und mittlern Zeit schon ahneten, aber nie in seinem letzten Grunde zu begreifen vermochten, wenn sie das tiefste Geheimniß der christlichen Offenbarung zum Gegenstande ihres Nachdenkens machten, und nur in dem Wesen des menschlichen Geistes, sofern er das Bild Gottes ist, eine Analogie dafür finden zu können glaubten, daß das Trinitätsverhältniß wesentlich nichts anderes ist, als das Verhältniß, in welchem Gott als Geist zu sich selbst ist, hat jetzt die Philosophie durch die Consequenz des Gedankens als ihre eigenste Wahrheit anerkannt und festgestellt. Die Schranke, die dem menschlichen Geiste immer noch hemmend dazwischen lag, wenn er seiner wesentlichen Identität mit Gott, als dem absoluten Geist, sich bewußt werden wollte, ist durchbrochen (nämlich pantheistisch) und das undurchdringliche Dunkel verschwunden, in welches das Wesen Gottes sich hüllte, wenn er vor allem als der Dreieinige nur der Unerreichbare, Unbegreifliche, schlechthin Undenkbare zu sein schien."

ihr derartiges wirklich gelungen sei, und die zweideutige Sprache ihres Urhebers that auf viele untergeordnete Geister eine so starke Wirkung, daß sie daran *glaubten*. Indessen ist das auf die Hegelsche Philosophie gesetzte Vertrauen so klärlich zu Schanden geworden, daß es nun wohl Niemand mehr gibt, der an ihre Christlichkeit und insbesondere an die wesentliche Uebereinstimmung ihrer Gotteslehre mit der christlichen glaubt; vielmehr sehen wir den pantheistischen Charakter derselben und ihren wesentlichen Gegensatz zu dem christlichen Theismus von Allen eingestanden, denen wissenschaftliche Aufrichtigkeit kein leeres Wort ist.

Seltsamer Weise wird von einem angeblich diametral entgegengesetzten Standpunkte aus derselbe Anspruch auf *rein speculative Begründung* der christlichen Trinitätslehre erhoben, von einer Philosophie, die sich als das wahre und einzige Specificum gegen den, wie ihre Anhänger sehen, überall verbreiteten ganzen und halben Pantheismus nicht genug zu berühmen weiß. Hier muß irgendwo ein Irrthum stecken. Entweder steht diese Philosophie dem Rationalismus (s. S. 497) nicht so ferne als ihr antipantheistischer Eifer uns glauben läßt, oder es ist ihr mit der rein speculativen Begründung der gedachten Glaubenslehre nicht voller Ernst. Auf welche Seite die Waage neige, wird sich in folgendem klar genug darstellen.

„Daß der *Gedanke* des Menschengeistes von Gott als *dreieiniger* ein *wesentlicher* Bestandtheil des menschlichen Selbstbewußtseins sei" [1]: diese Behauptung ist allerdings *noch nicht* die pantheistische (s. die vorige Anm.); aber sie führt dazu, wie die Begierlichkeit zur Sünde (Jac. 1, 15), wofern man der Consequenz des Gedankens den Lauf läßt. *Günther* erklärt: [2] „wenn es als eine Wahrheit gelte, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, so müsse es auch als Wahrheit gelten, daß sich vom Ebenbilde zum Urbilde hin-

1) *Günther*, Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. 2. Aufl. II. S. 515.

2) Euristheus und Heracles. Metalogische Kritiken und Meditationen. S. 436.

über eine Brücke schlagen lassen müsse, in der Voraussetzung: daß der Mensch im Stande sei, Sich selbst zu erkennen, weil er Geist ist." „Liegt aber, fährt er fort, diese Kraft (nämlich der Selbsterkenntniß) in ihm, so ist auch die Wirkung in seiner Gewalt (nämlich Gott als den Dreieinigen zu erkennen) und er hat sie (diese Wirkung) nicht wo anders her (d. h. aus übernatürlicher, secundärer Offenbarung) zu erwarten." Man brauche nur die (bezeichnete) „innige Verbindung des Selbst- und Gottesbewußtseins" zu untersuchen, so könne es kein Räthsel (das erst eines übernatürlichen Aufschlusses bedürfte) mehr sein: „mit welcher Form ihr den lebendigen Gott denken müßt, wenn ihr Gott schon als absolutes Princip gedacht habt." „Anstatt aber von diesen Winken auch nur einen zu benutzen, läßt man sich von Irrwischen den Weg zeigen, unter denen oben an steht die Kategorie des Werdens, der Veränderlichkeit in ihrer sogenannten Unanwendbarkeit auf das Leben des absoluten unveränderlichen Princips."

Wenn der menschliche Geist auf diese leichte und einfache Weise von sich aus, durch bloße Anwendung der Kategorie der Absolutheit oder Aseität, in das innerste Wesen Gottes eindringt, es klar und durchsichtig erkennt und begreift: so drängt sich vor allem die Frage auf: was muß das für ein Gott sein? kann das das überseiende Wesen, der Un- und Urgrund aller Dinge sein? Und wenn es dieser sein sollte — angenommen, aber nicht zugegeben —, der auf solche Weise vom menschlichen Geiste erfaßt und begriffen wird: was muß das für ein Geist sein? Offenbar hat die Behauptung einer rein speculativen Erkenntniß des Absoluten nur auf dem Standpunkte des Pantheismus Sinn und Bedeutung. Wenn aber ein *endliches* Denken mit solchen Prätensionen auftritt, dann ist es ganz in der Ordnung, demselben die Idee des Unendlichen vorzuhalten, und *die* Selbsterkenntniß, die den Socrates vor den Sophisten auszeichnete und der Welt als einen wahren Weisen empfahl, in Erinnerung zu bringen.

Es gibt keine *Brücke* von dem Endlichen zu dem Unend-

lichen im Sinne der „speculativen Theologie"; denn es findet, so gewiß die Schöpfung keine Wesensbestimmung oder Vermittlung Gottes, sondern ein göttlicher Willensact ist, ein Verhältniß der Transcendenz zwischen beiden Statt. Auch der endliche Geist, die Krone der Schöpfung, ist keine göttliche Emanation, ungeachtet er das Ebenbild Gottes ist; denn er ist ein geschaffenes Ebenbild, und nicht das wesentliche, er ist ein gottähnlicher Logos, aber nicht der Gott Logos. Darauf beruht es in letzter Instanz, wenn wir das Wort: „wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er ist und denen die ihn suchen ein gerechter Vergelter wird" (Hebr. 11, 6), beim Worte nehmen und lehren, daß wir nur auf Grund der unmittelbaren Gottesidee Gott aus seinen Werken erkennen. Auf demselben Grunde beruht es ferner, wenn wir behaupten, daß das innerste Wesen Gottes, seine Dreieinigkeit nur auf Grund seiner unmittelbaren Offenbarung erkannt werden kann. Eine solche Lehre wird von der „speculativen" Theologie freilich scheel angesehen und in usum delphini auch schief dargestellt: als behaupteten wir eine absolute Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes und der göttlichen Trinität. Wir lehren aber im Gegentheil die Erkennbarkeit Gottes, selbst des dreieinigen Gottes. Wir lehren eben darum ferner, daß in unserm, nach Gottes Ebenbilde geschaffenen Geiste das Urbild des göttlichen, also auch des dreieinigen sich in seiner, d. h. in endlicher Weise abspiegelt; kurz, wir behaupten eine analogische Erkenntniß Gottes überhaupt und des dreieinigen insbesondere. Ohne irgend ein Zeugniß des dreieinigen Gottes in unserm eigenen Geiste müßte uns die Offenbarung dieser Wahrheit absolut unzugänglich, unanfaßbar, äußerlich bleiben. Die „speculative" Gotteserkenntniß dagegen beanstanden wir, eine Erkenntniß lediglich durch die Energie des vom Selbstbewußtsein aus vorschreitenden Denkens. Wir behaupten, daß der menschliche Geist nicht erst durch einen auf sein Selbstbewußtsein gebauten Schluß, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne wird wie seines eigenen Selbsts (nicht:

als seines eigenen Selbsts, oder was dasselbe wäre, daß Gott in uns zu sich selbst kommt); und daß dieß unmittelbare Gottesbewußtsein seinem Denken vorleuchte, wenn er auf dem Wege der nachdenkenden Betrachtung Gott erkennt. Den Gott des religiösen Bewußtseins, d. i. den wahren Gott, zu dem der Mensch beten kann, weil er ihn in einem persönlichen Verhältnisse zu sich und zur Welt weiß, und in dem er allein Ruhe und Seligkeit findet, Ihn fände der Mensch ohne jenes von dem Schöpfer selbst in ihm angezündete Urlicht, durch die bloße Kraft seines Denkens und Nachdenkens niemals. Auch nicht durch blos denkende Betrachtung der Welt. Oder sollte Gott in ihr offenbarer sein als in dem menschlichen Geiste selber? Darin erweist sich der menschliche Geist als gottebenbildlicher, daß er sich Gottes als seines Schöpfers in ähnlicher Weise unmittelbar bewußt ist, wie seines eigenen Selbsts: das ist seine Signatur. Dieses unmittelbare Verhältniß zu Gott aus dem Urbewußtsein des menschlichen Geistes streichen, heißt seine göttliche Ebenbildlichkeit läugnen, heißt ihn als unsterblichen Geist verkennen und auf die Stufe der bloßen Animalität herabsetzen. Andrerseits heißt es seine Endlichkeit und Geschöpflichkeit verkennen und ihn auf die Stufe des sich mit Gott wesentlich eins wissenden Geistes hinaufschrauben, wenn ihm eine rein speculative, durch die bloße Energie seines Denkens zu erreichende Erkenntniß Gottes vindicirt wird. Gott wird nicht ohne Gott (1. Abthlg. S. 318 ff.), nicht durch reine Eigenmacht und Kraft des endlichen Geistes erkannt. Erst Sich selbst als Ich wissen und auf dieß Wissen das Wissen von Gott bauen, oder durch bloßes Denken sich seinen Gott produciren und so ihn zu sich selbst bringen: das ist nicht der Geist, den Gott dem Menschen am Anfange eingehaucht, das ist des Menschen eigener, sein eigenmächtiger, hochmüthiger Geist, den ihm der böse Geist einbläst. Das sind die gigantischen Träume einer sich selbst überhebenden Philosophie, der man ins Gedächtniß rufen muß, daß das eritis sicut dii stets und überall die Vorspiegelung des Geistes der Lüge ist. —

Noch viel entschiedener müssen wir die Möglichkeit einer rein speculativen Erkenntniß der christlichen Geheimnißlehren bestreiten. Käme der menschliche Geist zu irgend welcher auch nur ganz allgemeinen und dunkeln Erkenntniß des wahren Gottes niemals, wenn er nur denkender, wenn er nicht Gott in sich unmittelbar vernehmender (vernünftiger) Geist wäre, mit andern Worten, wenn er der primitiven schöpferischen Offenbarung Gottes in seinem eigenen Innern nicht theilhaftig wäre: wie sollte er in das innerste Wesen Gottes eindringen und ihn als den dreipersönlichen Gott erkennen können ohne die übernatürliche, secundäre Offenbarung Gottes durch die Propheten und letztlich durch seinen eigenen Sohn (Hebr. 1, 1), ohne dieß göttliche Licht, welches in die Welt gekommen ist, die Menschen zu erleuchten (Joh. 1, 9)? Diese Bedeutung kommt der Offenbarung Gottes in Christo zu. Das Christenthum ist nicht blos eine sittliche Restauration der Menschheit, durch welche diese auf die Höhe der sittlichen Selbstbestimmung erhoben und so zur wahren Selbsterkenntniß, und dadurch zur vollkommenen Gotteserkenntniß geführt worden ist [1]), sondern es ist eine directe (unmittelbare) und positive Offenbarung höherer, der Vernunft durch sich nicht zugänglicher Wahrheit, Mittheilung eines Lichtes, das ebensowohl die schöpferische Geisteserleuchtung erhöht, vollendet, als es die durch die Sünde hereingekommene Verdunkelung derselben verscheucht. Es genügt auch nicht, die göttliche Offenbarung nur in dem realistischen Sinne von Offenbarungsthatsachen, welche einen empirischen Stoff der Erkenntniß liefern, zu betrachten [2]); man muß sie als ideelle Wahrheitsmittheilung anerkennen, wenn man sie in ihrer Wahrheit erkennen und sich vor Rationalismus bewahren will (ob. S. 43). Wie der Faden viel zu schwach ist, die auf das Selbstbewußtsein und die Selbstgewißheit des Ich (cogito ergo sum) gebaute Philosophie von dem Abgrund

1) Günther, Euristheus und Heracles. S. 231.

2) Ebendas. S. 235 f. Vgl. Knoodt, offene Briefe. I. S. 97 f.

des Idealismus und Pantheismus zurück- und die dahin dringende Consequenz des Princips aufzuhalten, wenn man die äußere Objectivität blos voraussetzt und einräumt, daß das Ich zu sich selbst nicht komme ohne die Einwirkung eines andren Seins außer ihm [1]); ganz ebenso ist jener blos negative und realistisch stoffliche Begriff der Offenbarung nicht genügend, um sie vor ihrer Auflösung in die ursprüngliche Geistesoffenbarung, d. h. in die Vernunftwahrheit sicher zu stellen. Die speculative Theologie „des positiven Christenthums" hütet sich natürlich, als Gegnerin der Offenbarung aufzutreten. Sie vertheidigt sie. Aber ihre Vertheidigung der (übernatürlichen) Offenbarung zeigt die größte Aehnlichkeit mit der pelagianischen „Vertheidigung" der (übernatürlichen) Gnade. Pelagius beruft sich auf die ursprüngliche, primitive Ausrüstung des Menschen mit dem freien Willen, die er als die erste und höchste Gnadenerweisung Gottes an ihm betrachtet. Um zu seinem sittlichen Endziele zu kommen, habe der Mensch weiter nichts absolut nöthig; in seinem freien Willen besitze er die volle Kraft dazu, durch die er die Wirkung hervorbringe, wenn er nur wolle. Was außerdem von Gott für den Menschen geschehen sei in dem Gesetz, der Offenbarung, in der Erlösungsanstalt und Thätigkeit Christi, das habe nur die Bedeutung einer jener innern Gnadenerweisung zur Seite gehenden äußern Unterstützung, nicht die der absoluten Bedingung und Ursache des Guten. Seinerseits lehrt Günther — was die Erkenntniß der absoluten Wahrheit betrifft: daß der (nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffene) Mensch im Stande sei, sich selbst (und mittelst dieser Selbsterkenntniß auch den dreieinigen Gott) zu erkennen, weil er Geist ist (was auch Gott ist). „Liegt aber diese Kraft in ihm, so ist auch die Wirkung in seine Gewalt gegeben und er hat sie nicht woanders her zu erwarten." Die (secundäre) Offenbarung Gottes gilt ihm nur theils als äußeres Unterstützungsmittel der primitiven, als die

1) Euristheus und Heracles. S. 235.

äußere Auctorität, die unangetastet bleiben soll — wenn sie es kann — neben der innern des menschlichen Geistes als der (zeitlich und sächlich) primitiven Offenbarung Gottes, theils als sittliche, nur mittelbar auf die Erkenntniß der (ursprünglichen Offenbarungs-)Wahrheit influirende Restauration der Menschheit.

Wenn also der menschliche Geist den dreieinigen Gott nur erkennt, sofern er ihm geoffenbart ist, wenn er überhaupt nur auf Grund der unmittelbaren Gottesidee und nur analogisch — per speculum in aenigmate — Gott erkennt: so muß ihm die absolute Wahrheit unbegreiflich und undurchdringlich sein. Das lehrt denn auch die christliche Kirche in Ansehung der göttlichen Trinität mit der größten Ausdrücklichkeit; und alle Kirchenlehrer bleiben, wie eifrig sie den Weg ihrer Erkenntniß suchten und verfolgten, fortwährend der Unerforschlichkeit derselben sich bewußt und darauf bedacht, das Geheimniß des Glaubens zu bewahren. Eine speculative Gottes-Erkenntniß der kaum bezeichneten Art hat sich keiner zu erreichen oder zu behaupten getraut. Man durchgehe ihre Werke und besonders den Tractat des hl. Augustin de trinitate, der doch die Blüthe und Quintessenz aller auf die Erkenntniß der göttlichen Trinität gerichteten Strebungen und Leistungen enthält: man wird keine Spur solcher Prätension einer sich selbst überschätzenden Vernunft bei ihnen finden. Der Weg der Kirchenväter und der des Cartesius divergiren. Den letztern wandelt die moderne speculative Theologie. Sie glaubt vom Selbstbewußtsein aus stätigen Fußes bis in das Innerste der Gottheit eindringen, die Dreieinigkeit Gottes als das nothwendige Wesen des absoluten Geistes demonstriren zu können. Sie verschmäht es vom Glauben auszugehen, und will eben darum auch von einer blos analogischen Erkenntniß Gottes nichts wissen [1]). Und

1) Knoodt a. a. O. S. 112 besteht darauf, daß Günther vom Selbstbewußtsein aus nicht blos analogisch, sondern streng beweisend fortschreite zur Erkenntniß Gottes als des Dreieinigen.

gewiß, wenn sich vom Selbstbewußtsein des endlichen Geistes aus eine Brücke hinüber schlagen läßt zu dem des absoluten Geistes, so ist eine speculative Erkenntniß Gottes erreicht, und das Wort des Apostels: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel abbildlich, alsdann aber von Angesicht zu Angesicht; jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, so wie auch ich erkannt bin", gilt nicht von der jenseitigen Zukunft des menschlichen Geistes, sondern ist eine Weissagung auf die nun eingetretene höhere Stufe der Gotteserkenntniß! Da nun aber doch diese speculative Theologie aufrichtig bestrebt ist, mit der positiven auf gutem Fuße zu leben, und dem Dogma der Kirche mit den Waffen des (sich selbst erkennenden) Geistes zu secundiren, aber bei Leibe nichts zu derogiren; so war es freilich eine schwere Sache, den Vorwurf des gebrochenen Hausfriedens [1]) gerade in diesem Punkte auch nur mit einigem Scheine des Erfolges abzuwehren. „Wenn die Philosophie von der Begreiflichkeit Gottes spricht, so unterscheidet sie wohl unsern Gottesgedanken vom realen Object desselben außer ihm — vom lebendigen Gotte. Und nur jener Gedanke in uns wird begriffen, wenn seine Genesis im Geiste nachgewiesen wird; nicht aber Gott als Sein schlechthin (als Sein außer und vor allem Sein), das jenem Gedanken in uns entspricht, und das zunächst so gewiß existirt, als der Geist ist und dieses Ist denkt, wenn er denkt" [2]). „Es ist also, fügt der Commentator [3]) hinzu, das Günther'sche Begreifen kein eigentliches Begreifen, weil kein Erkennen, wie Gott selber sich erkennt, wenn er sich in drei Personen verwirklicht, und kein Hineinschauen in Gott, wie er sich in und vor sich selber schaut, kein Eindringen in das unzugängliche Licht, in welchem er wohnt [4]).

1) Der hauptsächlich durch die Schrift: Die speculative Theologie Anton Günther's und die katholische Kirchenlehre. Von Dr. F. J. Clemens. Köln, 1853 erhoben und durchgeführt wurde.

2) Günther in der Lydia III. S. 284.

3) Knoodt, Günther und Clemens. Offene Briefe. I. S. 108 f.

4) Die Allegation ist nicht sehr treffend. Wollte die Schrift nur diese

Es ist dasselbe nur eine Entfaltung unserer Idee Gottes in ihren Momenten; und dazu sind wir befähigt durch den Zusammenhang dieser Idee mit der Idee des Geistes von sich selber, mit dem Ich-Gedanken." Hier waltet ein schwerer Irrthum vor, wenn die Meinung bestehen sollte, die eben bezeichnete Unbegreiflichkeit Gottes sei die von der Schrift- und Kirchenlehre geltend gemachte. So wird der endliche Geist, auch wenn er in den Zustand des Schauens erhoben sein wird, Gott nicht erkennen, wie Gott sich selbst erkennt und wie er sich in sich selber schaut. Sehr begreiflich aber ist es, wenn von dem Standpunkte einer nur an der göttlichen Selbsterkenntniß ihre Schranke erblickenden Erkenntniß und Begreiflichkeit Gottes die bloß analogische Erkennbarkeit [1]) schlechthin unzureichend gefunden und die ihr zur Seite stehende Unerkennbarkeit als absolute Unerkennbarkeit Gottes gekennzeichnet werden will. Es ist ferner klar, daß der bis an die Schwelle der Coincidenz erstreckte Zusammenhang des Ich-Gedankens mit dem Gottesgedanken nur von einem Standpunkte aus möglich und gerechtfertigt erscheint, dessen nächste Consequenz, wie schon angedeutet, der Pantheismus ist. Eine Verläugnung des Thatbestandes aber und eine völlige Verkennung des Sachverhaltes ist es, wenn gesagt wird, die Schule habe die Ansicht von der Unbegreiflichkeit des Trinitätsdogmas ins Leben eingeführt, während die Kirche so wenig als die hl. Schrift eine Gränzlinie gezogen habe, bis zu welcher die Vernunft strenge Beweise führen könne und über welche hinaus nur Analogien möglich seien [2]). Daß nach der Lehre der hl. Schrift wie dem kirchlichen Zeugnisse Gott, der dreieinige Gott unbegreiflich sei,

---

Begreiflichkeit Gottes ausschließen, so würde sie sagen: das Licht, das in ihm und ihm leuchtet, sein Licht ist uns unzugänglich.

1) Die gar nicht so unschuldig sein soll, als man sie ausposaune, denn sie sei semitheistisch. Knoodt a. a. O. S. 106. Dieß ist nur ein Euphemismus für das der güntherschen Schule so geläufige „semipantheistisch."

2) Knoodt, offene Briefe. I. S. 106 f.

wird freilich nicht geläugnet: wer vermöchte das auch? Daß aber diese Unbegreiflichkeit nur in dem eben angegebenen Sinne verstanden sei, das möchte man glauben machen! Und weil keine Grenzlinie gezogen ist, bis zu welcher eine rein speculative Erkenntniß Gottes möglich, deßhalb soll unsre Gotteserkenntniß eine unbegrenzte, eine rein speculativ durchführbare sein! Als ob es sich davon handelte, irgendwo eine Grenze anzuerkennen, und nicht vielmehr die Begrenztheit, diese Qualität unsrer Gotteserkenntniß überhaupt zu respectiren!

§. 35.

Die Denkbarkeit der göttlichen Trinität.

Eine Vernunft, welche sich außer aller innern Verbindung mit der Offenbarung und durch eine absolute Kluft von ihr getrennt, ihr entgegengesetzt weiß, (welches das Motiv und die Quelle dieser Entgegensetzung sein mag) ist dem Interesse des Glaubens nothwendig ebenso gefährlich, als eine Vernunft, die sich der Offenbarung ebenbürtig an die Seite stellt und mit ihrem Wissen den Glauben „stützen" will. Behaupten, man könne nicht beides zugleich, die Offenbarungswahrheit gläubig festhalten und seiner Vernunfterkenntniß vertrauen, lauft zuletzt auf dasselbe hinaus wie die Behauptung, man brauche nicht beides zugleich, die speculative Vernunft erkenne ganz denselben Inhalt, den der Gläubige auf blos äußere Auctorität annehme. Der menschliche Geist, wenn er einmal denkender Geist geworden ist, hört hiernach nothwendig auf ein gläubiger zu sein; werden aber kann er dieses nur, wenn er aufhört jenes zu sein. Dieß gilt auf beiden Standpunkten; so nahe berühren sich die Extreme.

Wir haben es jetzt mit der erstern Ansicht zu thun.

Wenn man in der menschlichen Vernunft lediglich kein Verständniß, kein Licht für die höhere Wahrheit erblickt, sondern nichts als Finsterniß und nur Widerspruch gegen sie darin

entdecken kann: so geschieht das zunächst von dem Standpunkte eines überspannten Suprarationalismus aus, wie ihn die Reformatoren einnahmen, die ihr obsequium gegen das göttliche Wort nur dadurch in vollem Maaße beweisen und bethätigen zu können meinten, daß sie auf alle Rationabilität dabei verzichteten — gegen das Wort des Apostels Röm. 12, 1 —, und ihre Vernunft, statt sie dem Glauben nur unterzuordnen, zu unterwerfen, vielmehr aufopferten und wegwarfen; die dieselbe für völlig verdunkelt und aller höhern Einsicht und Erkenntniß baar erklärten, um die Herrlichkeit des mitgetheilten Lichtes der geoffenbarten Wahrheit dadurch zu erhöhen. Das ist augenscheinlich ein großer Irrthum und ein ganz verkehrtes Beginnen. Das Licht der göttlichen Wahrheit bedarf dieser künstlichen Verdunkelung nicht, um seinen Glanz zu entfalten; und wir unsrerseits können unser eigenes Licht nicht ausblasen, ohne uns der Sehkraft für jedes andere zu berauben. Sodann geschieht es von dem Standpunkte Derer aus, welche die Erkenntniß der Wahrheit in die logisch-mathematische oder blos verständige Evidenz setzen, und von eigentlicher Vernunfterkenntniß keinen Begriff, für sie keinen Sinn haben, die durchaus nicht wissen, daß die höhere Wahrheit überhaupt (auch die philosophische) etwas Geheimnißvolles hat, undurchdringlich, incommensurabel für den Verstand, jedenfalls aber kein bloßes Rechenexempel ist.

Eine solche durchaus unnatürliche und capriciöse Trennung von Vernunft und Offenbarung, Wissen und Glauben hat Bayle nicht allein für an sich begründet, sondern auch im Interesse des Glaubens für nothwendig erachtet, indem er der Meinung war, daß sobald man den Standpunkt des absoluten Geheimnisses verlasse, welches der des christlichen Glaubens sei, und die geoffenbarte Wahrheit vor das Forum der Vernunft ziehe, um sie dieser annehmbar zu machen oder ihr zu bewähren, das Gegentheil des beabsichtigten Erfolges eintreten müsse: die Vernunft weise ihre völlig evidenten Wahrheiten als in ihr nicht anerkannt sondern widersprochen nach

und schlage sie so gänzlich aus dem Felde. Die positive Wahrheit vermöge sich nur dadurch vor gänzlicher Vernichtung zu schützen, daß sie sich in das Dunkel ihres Geheimnisses zurückziehe, gerade so wie ein geschlagenes Heer sich durch Hülfe der Nacht vor weiterer Verfolgung und völligem Untergang schütze. Die Geheimnisse des Evangeliums seien übernatürlicher Art und könnten weder noch sollten sie den Regeln des natürlichen Lichtes (den evidenten Wahrheiten der Vernunft) gerecht werden. „Sie können wider die philosophischen Streitigkeiten die Probe nicht aushalten: ihre Größe, ihre Hoheit erlaubt ihnen nicht, sich der philosophischen Probe zu unterwerfen. Es würde wider die Natur der Dinge sein, wenn sie siegreich aus einem solchen Kampfe hervorgiengen. Ihr wesentlicher Charakter ist, ein Gegenstand des Glaubens und kein Gegenstand der wissenden Erkenntniß zu sein." Sie würden keine Geheimnisse mehr sein und also ihre Natur verlieren, wenn die Vernunft alle Schwierigkeiten derselben auflösen, d. h. sie als evidente, ihr völlig zugängliche Wahrheiten nachweisen könnte; denn so würden sie nicht mit dem Charakter göttlich geoffenbarter Wahrheiten bekleidet, desselben vielmehr entkleidet und als reine Vernunftwahrheiten erscheinen [1]). Bayle meint: nicht über diese seine Auffassung, für die er sich auf 2 Cor. 5, 7

1) Hier tritt uns die Vermischung des Wahren mit dem Falschen, die unwahre Ueberspannung des Begriffs der Offenbarungs- oder Glaubenswahrheit recht deutlich vor Augen. Das Wörtchen „alle" gibt den Aufschluß. Es ist wahr, der Begriff einer positiven oder Offenbarungswahrheit schließt das Merkmal in sich, daß sie für die Vernunft undurchdringlich sei, daß die Vernunft nicht alle Schwierigkeiten derselben auflösen und sie als eine ihr völlig evidente Wahrheit hinstellen könne. Diese Wahrheit übertreibt oder überspannt Bayle, indem er sofort folgert, daß die geoffenbarte Wahrheit der Vernunft ein absolutes Geheimniß sein und bleiben müsse; daß diese gar nicht in sie einzudringen, keine Schwierigkeiten derselben zu lösen vermöge; daß sich beide im Gegentheil direct und positiv widersprechen.

berufen, sollte man sich (theologischerseits) ärgern, sondern vielmehr über die Ansicht derer, welche sich bestreben, die Geheimnisse des Glaubens mit der Vernunfterkenntniß (Philosophie) „zu vergleichen." Das Tertullianische: credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile est (de carn. Christ. c. 5.) [1]), sei der Grundsatz aller wahren Theologie und die Maxime eines ächten Gläubigen [2]).

Von diesem Standpunkte aus formulirt Bayle die Widersprüche der Vernunft gegen die Glaubenslehren, und zwar gegen die von der Trinität also: „Es ist evident, sagt er [3]), daß die Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden. Dieser Grundsatz ist die Basis aller unsrer Urtheile und Schlüsse, und nichtsdestoweniger gibt uns die Offenbarung des Mysteriums der Dreieinigkeit die Versicherung, daß dieser Grundsatz falsch ist. Macht Unterschiede so viel als ihr wollt: ihr werdet doch nimmermehr beweisen, daß nicht dieser Grundsatz durch

1) In der seiner Theodicee vorausgeschickten Abhandlung über die Conformität des Glaubens mit der Vernunft sagt Leibnitz (§. 50): Die bekannte Stelle Tertullians, Gottes Sohn ist gestorben: dieß ist glaublich, weil es ungereimt ist; er ist begraben und wieder lebendig geworden: dieß ist gewiß, weil es unmöglich ist, kann nicht anders als von dem Scheine einer Ungereimtheit verstanden werden. Er fügt bei, man finde dergleichen Redensarten auch in Luthers Buche de servo arbitrio. Das ist freilich wahr, aber man muß doch gestehen, daß Luther und viele seiner Anhänger ganz im Sinne Bayle's die absolute Inevidenz als das charakteristische Wesen der Glaubenswahrheiten betrachtet und folglich die Virtuosität des Gläubigen nicht in der Resignation auf eine völlige Vernunfterkenntniß, sondern in der völligen Resignation auf jede Vernunfterkenntniß, auch die blos negative der Nichtabsurdität der Glaubenswahrheit gesucht haben.

2) Man vergleiche die Erläuterungen, die Bayle zu seinen Artikeln über die Manichäer und den Pyrrhonismus gibt (im Anhang zum 4. Bd. der Gottschedenschen Uebersetzung des Wörterbuchs S. 629 ff. 642 ff.).

3) Im Artikel Pyrrhonism. Rem. B. (Baur, Lehre von der Dreieinigkeit, III. S. 563. A. Feuerbach, die Leibnitz'sche Philosophie S. 129).

dieses große Mysterium aufgehoben ist. Es ist ferner evident, daß es zwischen Individuum, Wesen, Person keinen Unterschied gibt, und dennoch gibt uns das nämliche Geheimniß die Versicherung, daß die Personen können vervielfältigt werden, ohne daß die Individuen und Wesen ihre Einzigkeit verlieren." Diese Einwürfe gegen die Trinitätslehre sind ganz dieselben und eben so schroff in der Form wie die der erklärten Antitrinitarier, der Socinianer. Und doch will Bayle nicht auf dieser Seite stehen, das Dogma nicht preisgeben! „Die Theologen, sagt er [1]), seien darüber einig, daß die Geheimnisse des Evangeliums über die Vernunft sind; einige bekennen auch, daß die Geheimnisse, welche die Socinianer läugnen (Trinität, Incarnation u. s. w.), wider die Vernunft sind. Ich will mich dieses Vorgebens nicht bedienen; das einhellige Bekenntniß ist mir zureichend, daß sie über die Vernunft sind, denn es fließt nothwendiger Weise daraus, daß es unmöglich sei, die Schwierigkeiten (Einwendungen) der Philosophie aufzulösen, und daß folglich eine Disputation, wo man sich nur des natürlichen Lichtes (der Vernunft) bedient, sich allzeit zum Nachtheil der Theologen endigen wird, und daß sie sich gezwungen sehen werden zu weichen und sich unter die Kanonen des übernatürlichen Lichtes zu retten." — Bayle meint also, die Wahrheiten des positiven Glaubens stünden nur auf ihrem eigenen Grund und Boden sicher, niemals aber könnten sie sich auf irgend eine Weise der Vernunft bewähren. Sie müßten daher — das fordere das Interesse des Glaubens — sich lediglich innerhalb ihrer eigenen Laufgräben halten und die Angriffe (Einwürfe) der Vernunft stets mit dem Schilde des absoluten Geheimnisses, ihrer völligen Inevidenz für die Vernunft abwehren.

Zwischen diesem gläubigen, positiv sein sollenden Standpunkte und dem negativen (ungläubigen) oder rationalistischen z. B. der Socinianer ist in der That und Wahrheit nur ein

1) In dem angef. Anhang S. 629.

formeller Unterschied; es ist ein verhüllter Rationalismus im Vergleich mit dem offenen, oder ein passiver, während der socinianische ein activer, aggressiver ist. Bayle will die Wahrheit der Trinitätslehre dahingestellt lassen: glaube sie wer sich über seine Vernunft hinaus- (hinweg-)setzen kann oder will. Der Socinianer bezweifelt, läugnet sie: sie ist nicht zu glauben, weil sie nicht vernünftig ist. In ähnlicher Weise wie Bayle [1]) wollte in neuerer Zeit bekanntlich Schleiermacher die Religion gegen die Philosophie sicher stellen, indem er ihnen verschiedene Gebiete anwies; er wollte die mögliche Niederlage sei es der Religion oder der Philosophie dadurch verhindern, daß er sie gar nicht handgemein werden ließ [2]). Allein solches zu verhindern ist unmöglich, weil es gegen die Natur der Dinge geht, und in der That von Schleiermacher auch nicht verhindert worden. In seiner Glaubenslehre hat der Glaube den Kürzeren gezogen, wie es immer geschehen wird, wenn man von der Voraussetzung seines Gegensatzes zur Vernunft ausgeht, sei es nun in der Weise Schleiermachers, der dieser das ganze Gebiet der objectiven Erkenntniß einräumt und die Religion (den Glauben) für eine Sache des Gefühls oder subjectiven Selbstbewußtseins erklärt, sei es in der Weise des Peter Bayle. Die Stellung Bayle's zum Dogma ist eine unmögliche, eine Fiction, und seine Orthodoxie reine Illusion. Im Gegensatze zur denkenden Vernunft kann sich der Glaube nicht halten. Der denkende Geist muß sich entscheiden, er kann den Gegensatz der Offenbarung zur Vernunft, so bald er ihn erkannt hat, nicht auf sich beruhen, jene neben dieser passiren lassen. Er kann sich, so gewiß er denkender Geist ist, nur für die ihm unmittelbar eigene und gemäße, d. h. die denkend erreichbare und erreichte, also, der Annahme zufolge, nur für die Vernunftwahrheit entscheiden. Und auf sie muß er mit dem Bewußtsein

1) Und früher Baco, Descartes und Spinoza.
2) Vergleiche die Einleitung in die Dogmatik S. 8 ff.

halten, in ihr die Wahrheit allein und ausschließlich zu besitzen. Das Gegentheil der Wahrheit — und die Offenbarung wird ja als im Gegensatze zur Vernunftwahrheit stehend vorausgesetzt — kann für den denkenden Geist nach seinem obersten Gesetz, dem principium contradictionis, nicht mehr als Wahrheit, am wenigsten als göttlich geoffenbarte oder absolute Wahrheit gelten. Der positive Glaube kann daher nur Sache der Nichtdenkenden sein, d. h. er ist Köhlerglaube: das ist das Ende eines solchen Anfangs, der Irrationalismus schlägt in den schärfsten Rationalismus um.

Die Voraussetzung eines Gegensatzes der Vernunft und der Offenbarung wie die Auflösung der letztern in die erstere, der Irrationalismus wie der Rationalismus beruhen auf einer einseitigen, unwahren und verkehrten Ansicht von der menschlichen Erkenntniß. Man darf die Erkenntniß der Wahrheit nicht in die logisch-mathematische oder rein begriffliche Evidenz setzen und etwa mit Cartesius sagen: quod clare et distincte percipimus, verum est, noch speciell das Selbstbewußtsein, die Selbstgewißheit des Subjects (cogito ergo sum) zum Ausgangspunkt der Erkenntniß und zum Maaßstabe ihrer Wahrheit machen. Einer solchen Erkenntniß gegenüber kann der Glaube nicht bestehen, weil er nicht absolut evident ist, und man wird versucht, sein Wesen in die absolute Inevidenz zu setzen, um ihn vor der Concurrenz mit der philosophischen oder Vernunfterkenntniß sicher zu stellen, die er nicht bestehen könnte. Als Quelle der Wahrheit das logische Denken, und als das Gesetz ihrer Evolution die Begriffsdialektik aufstellen, was die Consequenz jenes Standpunkts fordert, ist vollends unstatthaft. Denn wenn die Wahrheit aus dem Denken entspringt und durch Denken herausgestellt wird, so kann keine Wahrheit gegeben, keine geoffenbart sein, und der Glaube ist nur die Weise des Bewußtseins, wie die Wahrheit für die Menge ist, er steht außer der Wahrheit, er ist die trübe Atmosphäre, welche ihre Strahlen bricht, nicht der geistige Brennpunkt, in dem sie sich sammeln; dieß ist nur der

speculative Begriff. Die menschliche, endliche Erkenntniß der Wahrheit, der höhern Wahrheit oder derjenigen, deren Gegenstand und Inhalt das Absolute ist, beruht auf unmittelbarer Geistes- (Vernunft-)Wahrnehmung, und somit auf Glauben. Das Denken dringt in diese Wahrnehmung (Vernunftidee) ein und durchleuchtet sie. Aber wie tief wir auch eindringen und in der Erkenntniß der Wahrheit vorschreiten mögen, es bleibt ein unaufgehelltes Dunkel (1 Cor. 13, 12) in ihr zurück, unsre Erkenntniß ist inevident: wir begreifen die Wahrheit nicht. „Wir wandeln im Glauben, nicht im Schauen" 2 Cor. 5, 7. Sofern sie nun nicht aus dem Denken entspringt und durch Denken nicht völlig begriffen, evident, clare et distincte percipirt wird, ist sie über unser Denken (Verstand), aber nicht undenkbar und denkwidrig oder absurd. Auf ähnliche Weise ist die Offenbarung übervernünftig, nicht un- und widervernünftig. Sie ist eine Bereicherung der Vernunft, keine Schmälerung oder Beschränkung derselben, daher auch dem Denken zugänglich. Aber die denkende Erkenntniß der geoffenbarten Wahrheit muß nothwendig größern Schwierigkeiten begegnen und an größerer Inevidenz (Unbegreiflichkeit) leiden, als die der Vernunftwahrheit, weil sie so zu sagen noch mehr über unser Denken ist als diese; auf Widersprüche dagegen kann sie unmöglich stoßen.

In diesem Sinne verstand Leibnitz das **supra rationem** der Offenbarung und vertheidigte es einerseits gegen den Irrationalismus des Bayle [1]), andrerseits gegen den Rationalismus der Socinianer mit besonderer Beziehung auf die göttliche Trinität [1]). Dabei stützt er sich auf eine Anschauung von

1) In der Abhandlung **de conformitate fidei cum ratione** und in der Theodicee. Treffend sagt er in jener Abhandlung (§. 54): „Man muß nicht immer adäquate Begriffe, die nichts dunkel oder unerklärt lassen, verlangen, daselbst sinnenfällige Beschaffenheiten, wie Wärme, Licht u. dgl., solche Begriffe nicht geben können. Die Geheimnisse sind einer Erklärung fähig, aber keiner vollkommenen. Es ist genug, wenn wir eine analogische Erkenntniß des Geheimnisses, z. B. der Trinität, Incarnation, haben; es ist aber nicht nothwendig, daß die Erklärungen so weit gehen als man wohl wünschen könnte, nämlich zu einem vollen Begreifen und Wissen des Wie."

1) In den **Remarques sur le libre d'un Antitrinitaire Anglois, qui contient des considérations sur plusieurs explications de la trinité.** (Opp. ed. Dutens. Tom. I. p. 24. seqq.) und in der **defensio trinitatis per nova Reperta Logica contra Epistolam Ariani non incelebris** — des Socinianers Wissowatius. Ueber die Veranlassung dieser letztern Schrift s. Lessing (W. W. Bd. 9. S. 263 ff. d. Lachmannschen Ausgabe). Lessing theilt auch den Text selbst sowohl der Einwürfe des Wissowatius als der Antworten und Auflösungen Leibnitzens mit und macht zu der Stellung, die Leibnitz zu dem Dogma einnimmt, einige Bemerkungen, die alle Beachtung verdienen. „Leibnitz hatte nicht im Geringsten die Absicht, sagt Lessing (a. a. O. S. 285), die Lehre der Dreieinigkeit mit neuen ihm eigenen philosophischen Gründen zu unterstützen. Er wollte sie blos gegen den Vorwurf des Widerspruchs, mit sich selbst, und mit unläugbaren Wahrheiten der Vernunft, retten. Er wollte blos zeigen, daß ein solches Geheimniß gegen alle Anfälle der Sophisterey bestehen könne, so lange man sich damit in den Schranken eines Geheimnisses halte. Einer übernatürlich geoffenbarten Wahrheit die wir nicht verstehen sollen, gereicht diese Unverständlichkeit selbst zu dem undurchdringlichsten Schilde; und man braucht die dialektische Stärke und Behändigkeit eines Leibnitz lange nicht zu haben, um mit diesem Schilde alle Pfeile der Gegner aufzufassen." Lessing theilt ganz die Ansichten Leibnitzens über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung, und es ist daher nicht daran zu denken, als ob er die letztere in der Weise Bayle's für absolut unverständlich oder gar unvernünftig, unserm vernünftigen Denken völlig unzugänglich gehalten habe, wiewohl man gestehen muß, daß seine Ausdrücke nicht sehr glücklich gewählt sind. Nicht das charakterisirt die übernatürliche Offenbarung, daß wir ihre Wahrheit nicht verstehen sollen, sondern daß wir sie glauben und nur auf Grund und ohne Gefährde dieses Glaubens verstehen, erkennen sollen; nicht das, daß sie uns absolut unverständlich oder unbegreiflich, sondern daß sie uns nicht absolut verständlich oder begreiflich ist. Allerdings scheint auch Leibnitz selbst noch nach der Seite zu neigen, auf der Bayle seinen Standort genommen, wenn er sich nur zu der Lösung der Einwürfe gegen die geoffenbarte Wahrheit und nicht zugleich zu einer denkenden Vermittlung und irgend einer Bewährung derselben durch Vernunftgründe anheischig macht. Allein es ist dieß nur scheinbar und rührt hauptsächlich davon her, daß die Gegner vorzugsweise die Logik gegen die Theologie in den Kampf führten. Verstand und Vernunft, Denken und Erkennen sind nicht zu trennen. Wer die geoffenbarte Wahrheit als denkbar erweist, der ist auf dem Wege sie

dem Wesen der menschlichen Vernunfterkenntniß, welche die beiden vorhin bezeichneten Extreme vermeidet und die Wahrheit da findet wo sie immer zu finden ist, in der höhern Einheit ihrer gegensätzlichen Momente [1]).

Ihrerseits treffen die Gegensätze in der Negation der Wahrheit zusammen. Die Widersprüche, welche Bayle in der Trinitätslehre findet, sind völlig dieselben, die ihr die Socinianer aufbürden, und die Invectiven des Visionärs Swedenborg [2]) gegen dieses Dogma bleiben hinter denen des Kritikers D. F. Strauß [3]) nicht zurück.

Prüfen wir ihre Einwendungen im Einzelnen!

---

auch als eine erkennbare zu erweisen. Ebensowenig läßt sich das positive Moment der Arbeit von dem negativen trennen. Wer die Einwürfe gegen eine Wahrheit auflösen kann, der muß sie auch positiv begründen oder bewähren können. Daß man sich vorzüglich nur auf der Defensive hielt und nur die logische Wahrheit des Glaubens darzuthun bemüht war, hatte außerdem seinen Grund in dem Respect vor dem Glauben und der höhern Wahrheit desselben und in dem Widerwillen gegen den socinianischen flachen Rationalismus.

1) Diesen Standpunkt der Erkenntniß haben wir immer für den einzig wahren, sowohl an sich als auch in der Anwendung auf die Theologie, erkannt. Die Gegner nennen ihn den kantisch-jacobischen, worüber wir mit ihnen nicht rechten wollen.

2) Baur (a. a. O. III. p. 718 f.) führt die kräftigsten Stellen an, z. B. aus der Schrift Vera christ. religio p. 19: quod identitas trium *essentiarum* (!) divinarum sit *rationis scandalum*, constitit mihi *ex angelis* (!), qui dixerunt, quod ne quidem possint enuntiare divinitates aequales, et si quis ad illos veniret, et vellet enuntiare, non posset quin avertat se, et quod post enuntiationem fiat sicut truncus humanus et projiciatur deorsum et postea abeat ad illos in inferno, qui non aliquem deum agnoscunt.

3) Der sich alle Einwendungen der Socinianer aneignet und seinerseits erklärt: „Fürwahr, wer das Symbolum Quicunque beschworen hatte, der hatte die Gesetze des menschlichen Denkens abgeschworen." Die christliche Glaubenslehre I. S. 460. Vgl. meine Abhandlungen: Die moderne Speculation auf dem Gebiete der christlichen Glaubenslehre, in der theologischen Quartalschrift Jhrg. 1842. 2. Heft. 1843. 1. Heft.

In der Lehre von der Trinität soll es sich um die Frage handeln: „ob Eins soviel als Drei, und Drei soviel als Eins sein kann" [1]). Sie soll dem mathematischen Axiom widerstreiten: daß Dinge, welche sich nicht von einem Dritten unterscheiden, sich nicht unter einander selbst unterscheiden; denn es werde gelehrt, daß die göttlichen Personen hinsichtlich des Wesens sich nicht unterscheiden, sondern darin einander völlig gleich seien. Daraus müsse man jenem Axiom gemäß folgern, daß sie sich überhaupt nicht von einander unterscheiden, der angenommene Unterschied somit nur ein nomineller, leerer sein könne; oder wenn man mit dem Unterschied Ernst, und ihn als einen reellen geltend mache, so habe man drei Götter, und die Einheit Gottes sei eine blos nominelle. In diesem Widerspruch der Einheit und Dreiheit bewege sich das Dogma [2]).

Gegen so völlig oberflächliche und seichte, ja gänzlich ungehörige, weil der Sache fremdartige Auffassungen würde ein einfacher Protest genügen. Es genügte zu bemerken, daß das Dogma von der göttlichen Trinität kein Rechenexempel, sondern eine das tiefste Denken aufregende und in Anspruch nehmende metaphysische Lehre, und mit solcher Auffassung daher nur der Beweis geführt sei entweder der Gedankenlosigkeit, oder einer principiellen Voreingenommenheit gegen den christlichen Glauben. In keiner Lehre von Gott, am wenigsten aber in dieser fundamentalen Offenbarungslehre kann es sich darum handeln, das absolute Wesen völlig in den Gesichtskreis des reflectirenden Verstandes zu bringen, eine Erkenntniß zu postuliren, welche so klar ist — wie pures Wasser. Allen Wahrheiten von Gott und den göttlichen Dingen, auch den blos vernünftigen, ist es

---

1) So Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, III. S. 574. Diese Aeußerung Baurs wirft ein helles Licht, aber auch einen starken Schatten auf seine Behauptung: „Philosophie und Theologie durchdringen sich jetzt in dem Resultat, daß Gott der Dreieinige ist" (ob. S. 503. A.)

2) Man vergleiche die Ausführungen des Socinianers Joh. Crell bei Baur III. S. 191 ff. und die des Faustus Socinus bei Strauß a. a. O. S. 467 ff. Dazu die oben mitgetheilte erste Einwendung Bayle's.

vielmehr wesentlich eigenthümlich, daß sie dem Denken Schwierigkeiten bereiten, weil sie ihm einen — nach Umfang und Tiefe — unendlichen Inhalt zuführen, für den seine Kategorien viel zu enge und beschränkt sind, um ihn gänzlich in sich aufzunehmen und zu bewältigen. Ein nur in diesen endlichen Kategorien „nistendes" Denken, das sich nicht über die Gegensätze der vorstellenden Erkenntniß zu ihrer höhern Einheit zu erheben weiß, kommt solchen Lehren weit nicht bei, geschweige daß es ihnen etwas anhaben, sie meistern könnte. Es kann nur Fallstricke aushecken, in denen sich Gimpel fangen lassen, mehr vermag es nicht [1]). Die Arianer, besonders die Eunomianer übten diese Kunst und waren darin geübt; sie verdankten ihr viele Erfolge bei dem großen Haufen. Von Sectenhäuptern und Partheimännern darf es auch nicht Wunder nehmen, wenn sie ihren Verstand zu solchen Zwecken mißbrauchen. Aber auffallen muß es, wenn noch in unsrer Zeit und gerade von der Seite, die es am besten wissen sollte, daß der reflectirende Verstand nicht berufen ist, den Maaßstab für die Erkenntniß des Absoluten zu liefern, behauptet wird: in der Lehre von der Trinität handle es sich, wie nicht geläugnet werden könne, um die Frage, ob Eins so viel als Drei, und Drei so viel als Eins sein kann. Wie dem aber auch sei, wir können — aus den angeführten Gründen — nur Leibnitz zustimmen, wenn er gegen Bayle — der die Offenbarungswahrheiten unauflöslichen Einwürfen ausgesetzt sah und nur die Hoffnung zuließ, es werde mit der Zeit vielleicht eine bisher unbekannte Auflösung gefunden — sich dahin ausspricht [2]): „Ich bin hierüber einer Meinung, die vielleicht manchen

1) Hegel sagt: Gegen diese Wahrheit, daß Gott der Dreieinige ist, bringt der Verstand seine Kategorien der Endlichkeit vor: Drei können nicht Eins sein u. s. f. Allein von der Drei als Zahl ist hier gar keine Rede; es ist die gedanken- und begriffsloseste Weise, diese Form hier hereinzubringen. Religionsphilosophie II, 186. 1. A.

2) Bei Lessing a. a. O. S. 286. Die Stelle ist aus der Abhandlung über die Conformität des Glaubens mit der Vernunft §. 27. Hier

sehr fremd vorkommen wird: ich halte nämlich dafür, diese Auflösung sei schon völlig gefunden, sei auch eben nicht die schwerste; und ein Mensch von mittelmäßigem Verstande, der nur genugsame Aufmerksamkeit haben kann, und sich der Regeln der gemeinen Logik genau zu bedienen weiß, sei im Stande, auf die verwirrendsten Einwürfe wider die Wahrheit zu antworten, wofern solche einzig und allein aus der Vernunft genommen sind und für Demonstrationen ausgegeben werden" [1]).

Jene Einwendungen sind dem Gesagten zufolge eigentlich gegenstandslos und daher einer weiteren Berücksichtigung kaum fähig, geschweige würdig. Da sie aber jedenfalls verwirrend wirken, auch nicht Jedem die Auflösung der angeblich unauflöslichen Widersprüche zur Hand ist, so mag es gerechtfertigt erscheinen, näher auf sie einzugehen. Es ist also, wir gestehen es willig zu, so wahr als offenbar: daß Eins nicht Drei, und Drei nicht Eins sein kann, oder was dasselbe ist, daß die göttlichen Personen nicht zugleich eins und verschieden in derselben Beziehung, in demselben Sinne oder schlechthin sein können. Aber wir bestreiten die Anwendbarkeit dieser rein logischen oder mathematischen Formel und Auffassung auf die substantielle Wahrheit von der göttlichen Trinität, und erklären somit jene Einwendungen als unzutreffend, als in die Luft geführte Streiche. Und zwar deßhalb, weil die Erkenntniß dieser Wahrheit keine absolute, weil unser Begriff von Gott überhaupt, nicht blos

führt Leibnitz auch an, daß Bayle, sofern er nur nach dem damaligen Stande der Erkenntniß die Geheimnisse des Glaubens für inevident gehalten, nicht zugebe, daß man den Glaubenswahrheiten Demonstrationen entgegensetzen könne. Offenbar nur eine Ausflucht von Bayle.

1) Leibnitz fügt noch bei: „So sehr auch heut zu Tage der gemeine Haufe der Neuern die Logik des Aristoteles verachtet: so muß man doch bekennen, daß sie untrügliche Mittel und Wege zeigt, den Irrthümern in dergleichen Fällen zu widerstehen. Denn man darf nur den Vernunftschluß nach den gewöhnlichen Regeln untersuchen: so wird man allezeit ein Mittel finden, zu entdecken, ob entweder in der Form gefehlt, oder ob die Vordersätze noch nicht gehörig erwiesen sind."

der von der göttlichen Dreieinigkeit, kein schlechthin einfacher oder reiner, d. h. kein solcher ist, der sich in einem Merkmal vollzieht, oder dessen verschiedene Momente sich in einem Denkact erfassen lassen. Mit Recht erklärt Thomas [1]), unter Berufung auf Aristoteles, daß der Grundsatz: quaecunque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem — auf den jene Einwendungen gebaut sind — nur auf solche Dinge Anwendung finde, quae sunt idem re et ratione, d. h. auf solche, von denen wir eine absolute, schlechthin adäquate Erkenntniß haben, non autem in his, quae differunt ratione, d. h., wie wir es erklären, deren Begriff nicht mit der Sache selbst zusammenfällt und identisch ist. Mathematische Größen oder Zahlen namentlich sind allerdings unter sich gleich, so bald sie einem dritten gleich sind. Denn das sind reine Gedankendinge, deren Begriffe absolut einfach und mit ihrem Gegenstande selbst identisch sind. Sobald wir aber Realitäten denken, die zusammengesetzt sind, wie die endlichen Dinge, oder deren (endlicher) Begriff ein zusammengesetzter, nur auf Grundlage einer Unterscheidung und Beziehung, wie z. B. von Substanz und Subsistenz, Wesen und Person positiv vollziehbarer, während ihr Object an sich einfach ist; so können solche in der einen Beziehung einander gleich sein, während sie in der andern sich von einander unterscheiden. Ein solcher Begriff ist unser Gottesbegriff. Es ist folglich kein Widerspruch, zu sagen: die göttlichen Personen sind im Wesen eins, als Personen aber verschieden. Wendet man dagegen ein: nach der ausdrücklichen Lehre der Theologen, wie nach der Idee von dem höchsten Wesen, das als solches absolut einfach ist, sei in Gott Wesen und Person reell identisch, und folglich ein Unterschied zwischen Wesen und Person unserm

1) Sum. P. I. qu. 28. art. 3. ad 1. Vergl. auch Gregor. de Valent. Comment. I. p. 737. Petav. de trin. III, 9. 14 seqq. Leibnitz kommt in der wiederholt citirten Abhandlung (§. 22) auf den obigen Einwurf zu sprechen und löst ihn durch die Bemerkung, daß die Einheit und die Verschiedenheit der Personen nicht in derselben, sondern in verschiedenen Beziehungen ausgesagt werden.

Gottesbegriffe nicht zu Grunde zu legen: so bestreiten wir diese Consequenz. Daraus, daß der Unterschied von Wesen und Person in Gott kein reeller ist, folgt nicht, daß überhaupt und schlechthin ein solcher Unterschied unserm Begriffe von Gott nicht zu Grunde zu legen ist; daraus, daß er auf ihn nicht absolut anwendbar, folgt nicht, daß er auf ihn absolut unanwendbar ist. Wir räumen ein, daß der endliche (reelle) Unterschied von Wesen und Individuum oder Person in Bezug auf Gott zu negiren, und daß keine auch noch so gesteigerte oder sublimirte Fassung desselben in ihm zu poniren, als seinem Wesen unmittelbar oder absolut angemessen zu behaupten ist. Wir räumen ein, daß auf dem Wege der bloßen Steigerung der endlichen Analogie das göttliche Wesen und besonders die göttliche Dreieinigkeit nicht erreicht wird. Unser Denken stößt zuletzt auf Schwierigkeiten, die es nicht überwinden, auf Dunkelheiten, die es nicht aufhellen kann; denn Gott ist unbegreiflich. Aber es ist eine wahre, wenn auch keine adäquate und absolute Erkenntniß, die wir von seinem Wesen auf diesem Wege gleichwohl erlangen. Schon der rein vernünftige Gottesbegriff ist auf den Unterschied von Wesen und Person basirt, sofern Gott als persönliches Wesen gedacht wird; auch die blos vernünftige Gotteslehre wird durch Begriffe vollzogen, die dem absoluten Wesen nicht schlechthin angemessen sind. Der theistische Gottesbegriff setzt sich aus verschiedenen Merkmalen zusammen, obwohl Gott absolut einfach ist; wir denken Gott als den Allmächtigen, Allweisen, Allgütigen u. s. w., obwohl seine Macht wesentlich dasselbe ist wie seine Weisheit, und seine Weisheit reell eins mit seiner Güte und überhaupt jede seiner Eigenschaften mit seinem Wesen identisch, nur dieses Wesen selbst ist. Wenn daher Schleiermacher sagt [1]): die kirchliche Dreieinigkeitslehre fordert, daß wir jede der drei Personen sollen dem göttlichen Wesen gleich denken und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich; wir vermögen

1) Glaubenslehre II, 580.

aber weder das eine noch das andere, sondern wir können die Personen nur in einer Abstufung vorstellen, und ebenso die Einheit des Wesens entweder geringer als die drei Personen oder umgekehrt; so unterliegt dem eben Gesagten zufolge schon unser allgemeiner Gottesbegriff wesentlich denselben formellen Schwierigkeiten. Ist nun dieser Begriff, wiewohl er nicht rein vollziehbar, darum doch weder widersprechend noch unhaltbar: so ist es auch der trinitarische Gottesbegriff nicht, und wir dürfen behaupten, die bezeichneten Einwendungen gegen denselben beweisen zuviel, und darum nichts. Nur wenn auch der allgemeine theistische Gottesbegriff als widersprechend, oder für unhaltbar weil unvollziehbar erklärt wird, erst dann sind die Einwendungen gegen den trinitarischen Gottesbegriff berechtigt und treffend. Dieß haben die Eunomianer gethan (ob. S. 455. erste Abthlg. S. 372 ff.) [1]), die darin scharfsichtiger waren als ihre socinianischen Nachtreter; dieß thut Schleiermacher und nothwendig auch Hegel, sowie überhaupt alle, welche eine absolute Gotteserkenntniß sei es in Kraft des reinen, oder des von dem Selbstbewußtsein ausgehenden Denkens anstreben. Nur unter Voraussetzung einer absoluten Gotteserkenntniß und wenn man eine solche dem Trinitätsdogma unterstellt, läßt sich behaupten, daß es in sich selber widersprechend und unhaltbar sei. Haben aber die Einwendungen gegen das Dogma eine solche Tragweite, daß sie zugleich, ja zuerst den Theismus der reinen Vernunft treffen, lassen sie sich nur von einem diesem

1) Es ist, sagten sie, in Gott nicht zu unterscheiden zwischen Wesen und Person, wesentlichen und persönlichen Prädicaten: **quidquid de deo dicitur, secundum substantiam dicitur, non secundum accidens.** Das Ungezeugtsein ist das Wesen Gottes im Unterschied von allem was nicht er selbst ist, also auch im Unterschied vom Sohne. Alle übrigen göttlichen Prädicate sind völlig gleichbedeutend mit diesem, stellen nur andre Namen, nicht einmal andre Begriffe dar. Unser Gottesbegriff muß schlechthin einfach sein wie Gott selbst, sonst ist er nicht wahr; nur diese absolute Erkenntniß Gottes ist eine objectiv wahre: die inadäquate, der zusammengesetzte Gottesbegriff, ist unwahr.

völlig fremden Erkenntnißprincip aus überhaupt formuliren; dann ist mit Thomas zu sagen: **contra principia negantem non est disputandum.** Jedenfalls kann an diesem Orte darüber nicht verhandelt werden; die Streitfrage gehört in die Lehre von der allgemeinen Gotteserkenntniß, wo wir sie auch abgehandelt haben.

Doch hören wir nun die Einwendungen der Antitrinitarier im Einzelnen.

Der Widerspruch in dem Begriffe der göttlichen Dreieinigkeit — erklärt Strauß [1]) im Namen des F. Socinus — werde durch die Unterscheidung von Wesen und Person schlecht verdeckt. „Denn Person und Wesen sind nur dann zu unterscheiden, wenn man unter letzterm die sogenannte essentia oder substantia secunda, d. h. den Gattungsbegriff versteht, unter dessen — übrigens nicht numerische — Einheit freilich beliebig viele Personen oder Individuen zusammengefaßt sein können: soll dagegen unter einem Wesen die substantia prima verstanden sein, so ist jedes Individuum, oder wenn von Intelligenzen die Rede ist, jede Person, auch ein Wesen, mithin viele Personen nicht blos Ein Wesen, sondern viele. Der Substanzbegriff im erstern Sinne soll nach der eigenen Lehre der Orthodoxen auf die Gottheit keine Anwendung finden: bleibt mithin nur die zweite Bedeutung, so bleibt ebendamit keine Wahl, als, wenn drei göttliche Personen sein sollen, auch drei göttliche Wesen einzugestehen, oder, wenn man die Einheit des göttlichen Wesens festhalten will, auch mit nur einer Person in der Gottheit sich zu begnügen.“ Kurzum: die Unterscheidung von Wesen und Person führt nie zu dem von der Kirchenlehre aufgestellten Dritten zwischen Unitarismus und Tritheismus. Und warum nicht? Weil der Substanzbegriff entweder nur die — in keinem Falle numerische — Wesens-Einheit der unter einer Gattung befaß-

1) Glaubenslehre, I. 467 ff. Die Behauptungen Bayle's s. ob. S. 516 f. Vgl. auch die Ausführungen Crells bei Baur a. a. O. III. S. 192 f., die übrigens weder sehr klar noch präcis sind.

ten Individuen (Personen), oder das einzelne Individuum selbst bedeute. Hat denn Strauß nicht wahrgenommen, daß mit diesem einzigen Sätzchen, das sich nicht einmal die Mühe gibt sich um irgend welchen, wenn auch noch so dürftigen Beweis umzusehen, nicht allein der theistische Gottesbegriff, sondern selbst der Substanzbegriff des Spinoza, und damit das Fundament aller modernen Weisheit, auch der seinigen, über den Haufen geworfen wird! Wenn von Substanz nur entweder im Sinne des Gattungsbegriffs oder in dem eines Individuums die Rede sein kann, so müßte Gott entweder nur das logisch Allgemeine der weltlichen Dinge, oder ein einzelnes Individuum neben oder über andern sein. Das letztere kann das Absolute — auch nach Strauß — nicht sein, das erstere aber noch viel weniger; im erstern Falle wäre Gott ein endliches Wesen, im andern sogar nur ein endliches Verstandeswesen, in keinem Falle das Wesen der Wesen, das absolute Wesen. Aber auch wenn man den Gattungsbegriff im realistischen Sinne faßt, reicht er nicht hin, den Begriff der absoluten Substanz zu vertreten. Es ist also, um nur den allgemeinen, ja nur den pantheistischen Begriff des Absoluten herzustellen, ein Substanzbegriff erforderlich, der über die substantia prima und secunda hinausgeht. Und welches könnte dieser Begriff sein, wenn nicht der eines Wesens, das ohne sich zu zertheilen, vielmehr in absoluter Individuität sich von sich unterscheidet und mit sich eins ist, kurz, ein Begriff, wie er in dem des dreieinigen Gottes gegeben ist? Wir wollen das wenigste sagen: der Substanzbegriff, der zu jenem Zwecke erfordert wird, kann nur in der Richtung des kirchlichen Trinitätsbegriffes liegen, nur jenes Dritte zwischen der substantia prima und secunda sein, das die Socinianer für undenkbar und widersprechend erklären, indem sie ihrerseits sich zum Unitarismus bekennen, weil sie wähnen, daß jenseits desselben der Tritheismus, in der Mitte von beiden nur ein Gedankenunding liege.

Den socinianischen Unitariern schließt sich Schleiermacher

und sein Anhang an. Schleiermacher meint, die Trinitätslehre enthalte unauflösliche Schwierigkeiten von solchem Belange, daß man Grund habe sie in der orthodoxen (kirchlichen) Fassung aufzugeben und in der einfachern Sabellianischen (modalistisch-monarchianischen) wieder aufzunehmen, die die ursprüngliche sei und das Interesse der christlichen Frömmigkeit ebenso sehr befriedige, wie jene [1]). Den Beweis führt Schleiermacher mit der ihm eigenen kritischen Schärfe und dialektischen Gewandtheit [2]).

Die kirchliche Trinitätslehre komme nicht hinaus über den Gegensatz einerseits zwischen Tritheismus und Unitarismus,

---

1) In der Abhandlung: Ueber den Gegensatz der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität (Theolog. Zeitschrift, herausgegeben von Schleiermacher, de Wette und Lücke, 3. Hft. S. 295 ff.), und in seiner Glaubenslehre, II. S. 574 ff. 2. A. Vgl. meine Abhandlung: Die moderne Speculation über die göttliche Trinität, in der theologischen Quartalschrift 1843. S. 11 ff. — Was die motivirenden Behauptungen S. betrifft, so ist die historische so unrichtig als die dogmatische. Das Ursprüngliche ist, wie wir gezeigt haben (ob. S. 107 ff.), der Glaube an die wesentliche Gottheit Christi. Die artemonitische Behauptung, die S. hier vertritt, ist eine bloße Partheibehauptung (ebds.). Auch Sabellius bekannte den Glauben an die wesentliche Gottheit Christi (ob. S. 330), und hat erst später, wenn überhaupt jemals, diesen Glauben aufgegeben, auf den ebionitischen Monarchianismus zurücklenkend. Diese häretische Meinung nun läßt zwar auch eine christliche Frömmigkeit zu in dem subjectiven Sinne der Frömmigkeit Christi, einer Religion, die Er gelehrt und in der Er mit dem Beispiele der vollkommensten Gottinnigkeit uns vorangegangen ist, aber nicht in dem objectiven Sinne, daß er selbst der unmittelbare Gegenstand göttlicher Verehrung und Anbetung ist. Die Religion Christi (genitiv. object.) kann auf dem Standpunkt dieser Meinung nur ein Cult seines Genius, eine Verehrung und Huldigung für ihn sein, wie sie etwa die Muhamedaner ihrem Propheten zollen; womit das Interesse der christlichen Frömmigkeit sicherlich nicht befriedigt ist.

2) Baur a. a. O. III. 854. Anm. feiert die Schleiermachersche Kritik der kirchlichen Trinitätslehre als eine mit „meisterhafter Dialektik durchgeführte, in welcher alle wesentlichen Momente mit der schärfsten Präcision so zusammengefaßt sind, daß zu jedem einzelnen Punkt die Geschichte den fortlaufenden Commentar gibt."

andrerseits zwischen Gleichheit (Homousie) und Subordination (Heterusie), sondern schwanke zwischen diesen Gegensätzen hin und her [1]: dieß ist die Summe der Schleiermacherschen Einwendungen. Betrachten wir sie einzeln.

I. Nach der kirchlichen Trinitätslehre ist die Gottheit des Einen göttlichen Wesens in den drei Personen, „nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Person noch unpersönlich vorhanden, und auch in ihnen nicht etwa zertheilt in der einen Person diese in der andern jene Eigenschaften, sondern in jeder ganz und ungetheilt." Andrerseits sollen sich die Personen „von einander durch eigenthümliche in dem göttlichen Wesen an und für sich nicht mitgesetzte Bestimmungen unterscheiden." „Für ein solches Verhältniß, wie das hier aufgestellte, haben wir keinen nähern Typus, nach dem wir es vorstellen können, als den des Gattungsbegriffs und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen .. Hierüber zwar ist von jeher gestritten worden, indem Einige diese Analogie gelten lassen, Andere aber sie verwerfen [2]. Allein soll das Verhältniß nicht nach diesem Typus gedacht werden, so dürften wir, wie auch die Gegner desselben gestehen, gar nichts bestimmtes dabei zu denken im Stande sein, mithin auch gar nichts daran haben. Sollen wir aber der Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen Dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als das untergeordnete und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominalistisch die Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das abstracte zurück, aber die Gottheit des hl. Geistes und die Gottheit Christi tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir

1) Glaubenslehre II. S. 590.

2) Die Hervorhebung durch gesperrte Schrift hier und im Folgenden ist unsere Zuthat.

doch immer entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine Annäherung an das eine oder das andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der Voraussetzung, und es bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her in dem höchsten Wesen bestehende Sonderung nichts anderes übrig, als entweder eins von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der symbolischen Sätze (des athanasianischen Bekenntnisses) streitet, oder indem wir uns von diesen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Punkten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, sondern bleiben unstät zwischen ihnen schwanken" [1].

Dieß ist also, nur mehr entwickelt und dialektisch verschlungen, ganz die obige socinianische Einwendung. Beiderseits wird von dem endlichen Gattungsverhältniß ausgegangen, beiderseits dabei auch stehen geblieben; worin der Irrthum liegt. F. Socinus sagt, der Substanzbegriff habe nur die Bedeutung entweder der Gattung oder des einzelnen Individuums, folglich könne es kein dreieiniges Wesen im Sinne des kirchlichen Dogma geben. Schleiermacher gibt diesem Argument die Wendung: das endliche Gattungsverhältniß, nach dessen Analogie allein das göttliche Trinitätsverhältniß gedacht werden könne, lasse nur entweder die mehr realistische Ausführung zu, wo dann in dem den Dreien gemeinsamen Wesen die Gottheit des Einen Gottes mehr und mehr herauskomme, der Personenunterschied aber in demselben Maaße zurücktrete und verschwinde; oder die mehr nominalistische, wo das entgegengesetzte eintrete, mit dem Hervortreten des Unterschieds ein Zurücktreten und Verschwinden der Einheit, während beide Momente doch zugleich und auf derselben Linie des Gedankens festgehalten werden sollen; was demnach unmöglich zu vollziehen sei. Das gegen den Socinianer kurz zuvor Bemerkte gilt vor allem also auch gegen Schleiermacher,

1) A. a. O. S. 583 ff.

und wir können sogleich einen Schritt weiter gehen. Wenn das endliche Gattungsverhältniß als Analogie des göttlichen Trinitätsverhältnisses anerkannt und der denkenden Vermittlung des letztern zu Grunde gelegt wird, wird dann nicht vielmehr die einheitliche und gleichheitliche Vollziehung desselben, statt jener gleich einseitigen Doppeldurchführung als das Wahre und allein Zulässige gefordert sein? Wird nicht jenes entweder — oder zu vermeiden, und die Wahrheit des Gattungs- oder Substanzbegriffs vielmehr in der höhern Einheit seiner Momente zu suchen sein? Unter Wesen ist nicht entweder das den Individuen Gemeinsame oder das dem Individuum Eigene, sondern die Einheit, das Gemeinsame beider zu verstehen. Die realistische Ausführung des Gattungsbegriffs ist ebenso einseitig, wie die nominalistische: beide sind gefordert; wie das im Grunde auch weder von dem Socinianer noch von Schleiermacher bestritten wird, wenn jener einen doppelten Substanzbegriff, dieser eine doppelte Ausführung des Gattungsverhältnisses annimmt. Wenn aber beide ihre Berechtigung haben, so können sie dieselbe nicht neben einander behaupten, wo sie sich gegenseitig negiren, sondern nur in einander oder in Unterordnung des einen unter das andere; so muß eine reale Einheit der substantia prima und secunda anerkannt werden, wie wir diese auch in dem Urindividuum empirisch verwirklicht sehen. Es ist folglich nicht wahr, daß die Analogie der endlichen Gattung entweder auf Tritheismus oder auf Unitarismus führt; vielmehr beginnt und verlauft sie in einer Richtung, von der diese Auffassungen zu beiden Seiten abliegen, d. h. in der Richtung des Trinitätsverhältnisses, ohne jedoch auf die Höhe desselben, oder so weit zu führen, als überhaupt auf dem analogischen Wege zu gelangen ist. Diese Analogie hat zu ihrem Zielpunkt die vorstellungsmäßige Erkenntniß der göttlichen Trinität und ist somit allerdings die nächste, aber keineswegs weder die einzige noch die höchste Analogie. Der Fortgang zu der höhern, von dem individuellen Selbstbewußtsein hergenommenen Analogie, diese Ueberschreitung der erstern

ist keine Verwerfung derselben, so wenig als ihre Behauptung eine ausschließende Geltendmachung ist; wie man denn auch, was die quaestio facti betrifft, in Wahrheit nicht sagen kann, daß unter den Vätern Einige sie gelten lassen, Andere sie verwerfen. Es verhält sich hier gänzlich wie mit den sich entgegenstehenden trinitarischen Formeln (der morgen- und abendländischen), die sich nur durch ein Mißverständniß entgegengesetzt wurden, wie wir das oben (§. 29) weitläufig auseinander gesetzt haben. Schleiermacher hat sich den Zugang zu der Erkenntniß der göttlichen Trinität durch die willkürliche und ungeschichtliche Auffassung, mit der er an das Dogma herantritt, lediglich selbst verbaut. Das Symbolum Quicunque, an das er sich hält, ist ein ganz sicherer Führer, wenn man sich seines wahren Verständnisses am Leitfaden der innern Entwicklung des Dogma versichert (ob. S. 419 ff.), was er offenbar nicht gethan hat. Es ist nämlich eine rein äußerliche, der innern Wahrheit entbehrende Auffassung dieses Symbolums, wenn Schleiermacher annimmt, daß das Dogma die Gleichheit der beiden in ihm zur Einheit zusammengefaßten Momente bedinge, und weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt zulasse oder fordere. Das Trinitätsdogma geht, wie das die Geschichte seiner Entwicklung unwidersprechlich nachweist, von der Einheit Gottes als der Grundwahrheit aus; der Personenunterschied ist darauf gebaut, nur unter ihrer Voraussetzung und nur insoweit zugelassen, als er innerhalb und unbeschadet derselben stattfinden kann. Die Einheit wird nun zunächst blos vorstellungsmäßig erkannt in Gott dem Vater als dem Princip und der Quelle der Gottheit des Sohnes und Geistes; sofort aber auch begriffsmäßig, indem über diese Unterordnung hinausgegangen und fortgeschritten wird zu der Erkenntniß der Einheit in der absoluten Homousie der drei Personen. Das Moment der Einheit behauptet also durchweg die Oberstelle [1])

1) Das beweist Schleiermacher zum Ueberflusse noch selbst durch sein in den Vordergrund gestelltes Argument, dessen wir bald ausführlicher ge-

(vgl. ob. S. 420. Anm. 4. u. 485 f.). Verhält es sich aber so mit dem eigentlichen Wesen des Dogma, so kann es bei dem Versuche, dasselbe nach der Analogie der endlichen Gattung denkend zu vollziehen, unmöglich in unser Belieben gestellt sein, „entweder von der Einheit oder von der Dreiheit anzufangen"; sondern wir müssen von der Einheit anfangen und sehen, wie nahe uns die reale, eine Mehrheit von Individuen unter sich befassende endliche Einheit der absoluten Einheit Gottes in drei wesensgleichen Personen bringe. Dann wird sich zeigen, daß wir bei der vorstellungsmäßigen Einheit der göttlichen Trinität in dem Vater als ἀρχὴ und πηγὴ τῆς θεότητος ankommen, und keineswegs in der Schwebe zwischen der Einheit und Dreiheit hängen bleiben, daß wir also allerdings dem göttlichen Trinitätsverhältniß denkend beikommen, und von dem Punkte aus, an dem es zunächst anzufassen ist, in dem Verständnisse desselben auch vorschreiten können.

II. Die zweite ungelöste Schwierigkeit, oder, da sie auch absolut unlöslich sein soll, den zweiten Widerspruch findet Schleiermacher darin, daß einerseits die drei Personen als völlig gleich an Macht und Gottheit, und somit dem Wesen nach

denken werden: daß nämlich nicht eine eigentliche Trinität (wie er sie sich in den Kopf gesetzt hat), sondern eine Subordination in den kirchlichen Lehrbestimmungen vorliege. Dem Vater, meint er (S. 587 f.), werde ein Vorzug vor dem Sohne und Geiste gegeben, der ihn mit der Einheit des göttlichen Wesens identificire, was im Grunde auf die Vorstellung des Origenes hinauslaufe, daß der Vater Gott schlechthin ist, Sohn und Geist aber nur Gott durch Theilnahme an dem göttlichen Wesen — „eine Vorstellung, welche zwar von rechtgläubigen Kirchenlehrern geradezu zurückgewiesen wird, insgeheim aber doch ihrem Verfahren überall zu Grunde liegt." Andrerseits meint er dann wieder (S. 585. Anm. 2): die kirchliche Richtung lasse ein Zurücktreten der Dreiheit nicht zu, im Gegentheil sei sie eigentlich geneigt, „die Personen mehr geltend zu machen als die Einheit des Wesens", welches deutlich aus den (ob. S. 420. A. 4. angeführten) Worten des Symbolum Quicunque hervorgehen soll! Hier dürfen wir wohl fragen, ob das die Kritik sei, zu der in jedem einzelnen Punkte „die Geschichte den fortlaufenden Commentar gibt"?

schlechthin identisch gefaßt, andererseits aber doch ihre Verschiedenheit durch Merkmale festgestellt werde, welche, wenn sie nicht ganz bedeutungslos sein sollen, Verschiedenheiten jener Art ausdrücken, und folglich die Wesensgleichheit gefährden [1]). „Wenn Vater und Sohn dadurch unterschieden werden, daß der Vater auf ewige Weise zeugend ist, selbst aber ungezeugt, der Sohn hingegen gezeugt von Ewigkeit, nicht aber selbstzeugend: so mag diese ewige Zeugung auch noch so sehr von aller zeitlichen und organischen entfernt sein, das Wort muß doch, wenn irgend etwas damit gesagt sein soll, wenigstens ein Verhältniß der Abhängigkeit andeuten. Hat also dem Vater die Macht eingewohnt von Ewigkeit her, den Sohn als eine zweite göttliche Person zu zeugen, dem Sohn wohnt aber eine solche Macht nicht ein, noch kann auch ein anderes Abhängigkeitsverhältniß, in welchem der Vater zu ihm stände, als Gegengewicht aufgestellt werden: so ist unläugbar die Macht des Vaters größer als die des Sohnes, und auch die Herrlichkeit des Zeugenden bei dem Gezeugten muß größer sein, als die der Gezeugte hat bei dem Zeugenden. Und ebenso verhält es sich mit dem Geiste, mag er nun nach dem griechischen Dogma vom Vater allein ausgehen, oder wie das lateinische will, vom Vater und Sohn. Im ersten Falle hat der Sohn eine zweifache Unfähigkeit im Vergleich mit dem Vater, wenn ebenso wenig als er zeugt auch eine andere Person von ihm ausgeht. Im letzten Falle hat nur der Geist diese zweifache Abhängigkeit — denn ein Abhängigkeitsverhältniß ist dieses Ausgehen auch, nur daß es ein anderes sein soll, als das Gezeugtwerden, ohnerachtet der Unterschied zwischen beiden von Keinem hat deutlich gemacht werden können — der Sohn aber hat in

1) A. a. O. S. 581 ff. vgl. S. 590 u. 592 f. — Strauß (a. a. O. S. 467) nennt dieß den Widerspruch des Hervorgangs der folgenden Personen mit der behaupteten Gleichheit aller, welchen, wie er angibt, die Arminianer vorzugsweise ins Licht gestellt, während die Socinianer den Widerspruch der Dreiheit mit der Einheit aufgedeckt hätten,

diesem Falle eine Fähigkeit mit dem Vater gemein, welche ihn über den Geist stellt, wogegen im ersten der Geist dem Sohne gleich ist. Auf alle Weise also steht der Vater über beiden andern, und nur ob diese beiden einander gleich sind, oder auch von ihnen der eine dem andern untergeordnet ist, bleibt streitig; die Gleichheit der Personen aber kommt nicht heraus bei dieser Unterscheidung [1])."

Auch diese Schwierigkeit ist lediglich eine selbstgeschaffene; im Dogma liegt sie nicht. Die Wesens-Gleichheit der Personen kommt freilich nicht heraus bei solcher Unterscheidung des Vaters vom Sohne und Geiste. Allein diese Unterscheidung ist nicht die des kirchlichen Dogma, sondern die arianische. Das kirchliche Dogma will verschiedene wesentlich göttliche (gleichwesentliche) Personen unbeschadet der Wesensindividuität Gottes. Wir haben daher auf seinem Standpunkt nicht einen Sohn Gottes außer Gott, außer dem Schöpfer und Vater aller Dinge; und andrerseits ist Gott Vater — Gott (Schöpfer und Vater aller Dinge) nicht für sich, außer und vor dem Sohne, sondern nur zugleich und in unzertrennlicher Einheit mit ihm. Die Identification des göttlichen Wesens (in seiner untheilbaren Einheit und absoluten Totalität) mit dem Vater als Einzelperson für sich, ist der Monarchianismus, nicht das Dogma von der Homousie der göttlichen Trinität, wie dieß durch den ganzen Verlauf der kirchlichen Entwicklung desselben herausgestellt und erwiesen ist. Die Zeugung, durch welche der Unterschied vom Vater und Sohn gesetzt ist, darf daher so wenig als die Hauchung, durch die sich der Unterschied von Vater und Sohn einer- und dem hl. Geist andrerseits

1) A. a. O. S. 582 f. Hieher gehören die von Strauß (I. 479. 458 f.) theils in seinen eigenen, theils im Namen der Arminianer vorgetragenen Formulirungen des vermeintlichen Widerspruchs zwischen der absoluten Wesensgleichheit und dem Hervorgang der zweiten und dritten Person aus der ersten, die wir aber, weil sie kein neues Moment beibringen, übergehen.

begründet, im monarchianischen Sinne, beide müssen im trinitarischen Sinne, im Sinne der absoluten Homousie der göttlichen Personen bestimmt und begriffen werden. Die göttliche Zeugung — um bei ihr stehen zu bleiben — ist daher noch nicht in ihrer ganzen und vollen Wahrheit gedacht, wenn sie nur erst als eine „zeitliche und organische" negirt wird; sie darf auch nicht als ein persönlicher Willensact gefaßt werden (§. 31). Dieses wesentliche, und in letzter Instanz entscheidende Moment hat Schleiermacher völlig übersehen; sein Begriff der göttlichen Zeugung ist ganz der arianische, eine Thätigkeit oder Handlung des für sich als Einzelperson fix und fertig gedachten Vaters. Bei solcher Unterscheidung kann freilich die Gleichheit der Personen nicht herauskommen, sondern nur eine „Abhängigkeit" des Sohnes vom Vater gleich der des Geschöpfes von Gott dem Schöpfer und Vater aller Dinge. Die Macht des Vaters erscheint so nicht allein größer als die des Sohnes, sondern auch als eine ganz andere.

Allerdings ist auf dem Standpunkte der Vorstellung die Wahrheit nicht anders zu fassen und auszudrücken als in der Form des athanasianischen Symbolums: die göttlichen Personen haben ein und dasselbe Wesen; der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, der hl. Geist ist Gott, aber sie unterscheiden sich unter einander in Bezug auf dasselbe (relativ): der Vater ist ungezeugt, der Sohn gezeugt, der hl. Geist ausgehend. Also Gott Vater zeugt Gott Sohn: so sprechen wir, wenn wir den durch die Zeugung vermittelten persönlichen Unterschied von Vater und Sohn ausdrücken wollen. Aber dieses Wort ist nicht das Letzte, diese Vorstellung ist nicht das Abschließende, noch nicht das Wahre. Verius *cogitatur* deus quam *dicitur*, et verius *est* quam cogitatur [1]). Wir denken, der Idee der Einheit Gottes gemäß, auf der Stufe des Begriffs das

1) Wie sich der hl. Augustin treffend ausdrückt; s. d. Stelle ob. S. 432. Anm. 1.

Zeugen nicht als einen persönlichen Willensact des Vaters, sondern als eine Thätigkeit, eine Bewegung in Gott und aus ihm — denn er ist Princip seiner selbst und zwar geistiges, nicht Naturprincip (s. ob. S. 282 f.) — durch welche und in welcher Er sich als Vater von Sich als Sohn unterscheidet, in diese zwei wesensgleiche Personen sich besondert. Für diese höchste, abschließende Stufe der Erkenntniß tritt als Typus, nach dem wir den gegebenen Inhalt vorstellen, die Analogie des selbstbewußten und sich selbst bestimmenden Geistes, vielmehr, des sich zu sich selbst (Ich bin Ich) heraufbewegenden, zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung, zum Geistsein, zur Persönlichkeit, vor- und durchdringenden Ich in den Vordergrund. Wie nun diese beiden Analogien innerlich zusammenhängen, indem der endliche Geist von seinem Naturgrund in dem endlichen, menschlichen Gattungsleben sich zum selbstbewußten und selbstbestimmenden emporarbeitet; so hängen auch die Momente der Vorstellung und des Begriffs unserer trinitarischen Gotteserkenntniß innerlich und einheitlich zusammen. Es ist ein stetiger und ununterbrochener Fortschritt der Erkenntniß, wenn wir die Spuren des dreieinigen Gottes von dem endlichen Naturleben aus, das wesentlich Gattungsleben ist, bis in das endliche Geistesleben hinein oder hinauf verfolgen, um ihn als den dreieinigen und hierin persönlichen Gott zu erkennen. Nur in einem solchen Fortschritte, und somit Schritt für Schritt und gleichsam stückweise vermögen wir die Wahrheit zu erkennen, daß Gott in drei Personen als Vater, Sohn und Geist der Eine Gott, ein persönlicher Gott ist. Unser endlicher Verstand ist außer Stand, die beiden Momente der trinitarisch-theologischen Wahrheit in einem Denkacte zusammen zu denken, in einen einfachen Begriff zu fassen. Von der Einheit aus, auf ihrem Grund bringen wir den Unterschied nicht rein heraus, und vom Unterschiede aus die Einheit nicht. Aber wo gelingt uns denn ein reines, absolutes Erkennen der Wahrheit? Im Gebiete der objectiven Wahrheit nirgends, und am wenigsten in dem der Erkenntniß

des Absoluten [1]). Gleich der Begriff des Gattungswesens (der endlichen Substanz) hat etwas Incommensurables für unser Denken, dem man nur auf Kosten der Wahrheit, durch die Flucht entweder in das nominalistische oder realistische Extrem ausweichen kann. Dasselbe gilt, nur in erhöhtem Maaße, von dem Begriff der absoluten Substanz, des absoluten Geistes. Schon der noch ganz allgemeine theistische Gottesbegriff erscheint mit einer Inevidenz behaftet, über die das endliche Denken nie völlig Meister wird. Wie sollen, um nur den einen Punct zu berühren, Gott dem absolut einfachen Wesen verschiedene Eigenschaften zukommen? Diese Schwierigkeit ist nie völlig zu beseitigen. Denn das heißt sie nicht beseitigen, sondern auf Kosten der Wahrheit umgehen, wenn man eine Mehrheit von Eigenschaften in Gott läugnet, und sie für völlig und schlechthin synonym, für blos verschiedene Namen erklärt, und so, nach Art der Neuplatoniker, den Gottesbegriff gänzlich ins Leere und Negative stellt [2]), oder aber, in modern pantheistischer Weise, die Eigenschaften Gottes für Eigenschaften der Welt erklärt. Der concrete, trinitarische Gottesbegriff ist daher nothwendig mit einer noch weit größern Dunkelheit behaftet, wovon die schon angeführten Schwierigkeiten — und sie sind nicht die einzigen — den klarsten, sprechendsten Beweis liefern. Was nun? Sollen wir die Gränze der Erkenntniß respectiren oder überspringen? Die Flucht in den arianischen oder, wie Schleiermacher will, in den sabellianischen Monarchianismus führt, abgesehen davon, daß sie eine Untreue gegen die Wahrheit des Glaubens ist, in noch größere Schwierigkeiten hinein; denn Gott als Einzelperson ist ebenso undenkbar, als eine zweite göttliche Person, die, wie der arianische Sohn Gottes, nicht Gott,

---

1) *Omnis speculatio nostra quadam caligine non caret.* Thomas a Kemp. imitatio Christi I, 3. 4. Vergl. auch den Ausspruch von Leibnitz ob. S. 520. Anm.

2) Wie das die Eunomianer und kürzlich Schleiermacher wirklich und auf ihrem Standpunkt auch consequenterweise gethan haben. S. erste Abthlg. S. 391. ff. 502. ff.

ganz Gott, d. i. dem Vater „wesensgleich", sondern nur halb Gott, das (unmittelbare) „Werk" des Vaters ist.

Kehren wir zu dem Schleiermacherschen Begriff der göttlichen Zeugung zurück.

Die göttliche Zeugung soll, das sieht er wohl, „eine ewige, von aller zeitlichen und organischen entfernte" sein. In der That aber vollzieht er diesen Begriff nicht in Wahrheit, nicht in seiner höchsten Bedeutung, wenn er sie als einen persönlichen Willensact des Vaters faßt. Ein persönlicher Willensact ist ja nothwendig immer ein solcher, der entweder selbst in die Zeit gestellt (bedingt) ist, oder dessen Product wenigstens — während er selbst absolut und ewig — ein bedingtes, zeitlich anfangendes Sein ist, wie die Welt, die durch das schöpferische Wort Gottes geworden ist. Es ist, wie gesagt, vielmehr der arianische als der nicänische Begriff der Zeugung, den Schleiermacher zu Grund legt, wenn er sie als einen persönlichen Act des Vaters faßt. Da kann von einer Ewigkeit des Sohnes, von seiner Gleichewigkeit mit dem Vater, folglich überhaupt von seiner Homousie mit ihm nicht die Rede sein, sondern mit innerer unabwendbarer Nothwendigkeit treten der Reihe nach alle Consequenzen des Arianismus ein. Will man also — wie man soll — mit dem Begriffe der ewigen Zeugung vollen Ernst machen und sie scharf von der Schöpfung distinguiren, so muß man sich — das fordert die absolute Homousie des Sohnes mit dem Vater — mit Athanasius über den Begriff eines persönlichen Willensactes des Vaters in der oben bezeichneten Weise erheben. Umgekehrt, geht man von dem Begriffe der Zeugung, als einer immanenten göttlichen Thätigkeit aus, in welcher sich Gott als Vater von Sich als Sohn unterscheidet, so liegt die gleiche Ewigkeit und Wesenheit beider am Tage.

III. Aber — und hiemit kommen wir auf die dritte, von uns selbst oben bezeichnete Schwierigkeit — der Hervorgang der Personen aus einander, oder vielmehr die Unterscheidung derselben von einander durch immanente Thätigkeiten in Gott, ist ein Werden Gottes (als dreipersönlicher), das mit seinem

ewigen Sein und in sich selbst Vollendetsein im Widerspruch zu stehen scheint.

Die Schwierigkeit — denn mehr ist es nicht — liegt nicht in dem Gegensatze von Werden und Sein an und für sich; denn es ist leicht begreiflich, daß jedes wirkliche, lebendige Sein — um wie viel mehr erst das allerwirklichste und lebendigste — nur als ein innerlich unterschiedenes und bewegtes, sich mit sich zur Einheit vermittelndes, nicht als die abstracte, leere und todte Identität zu begreifen ist. Gott als das absolut unbestimmte und bestimmungslose Sein, als die reine, unterschiedslose Monas zu fassen, ist ein völlig nihilistischer Begriff. Ein Wesen, das an sich selber die lautere Identität mit sich, in dem keine Bewegung, Unterscheidung und Entzweiung, und das also auch keine lebendige Einheit ist, von einem solchen könnte auch keine Bewegung und kein Leben ausgehen, ein solches Wesen ist also in jedem Betracht vielmehr ein Unwesen, ein Unding. Die Schwierigkeit ist auch nicht die, daß die Personen nicht gleichzeitig zu sein scheinen, wenn der Vater den Sohn zeugt und der hl. Geist vom Vater und Sohn ausgeht. Auf der Höhe des athanasianischen Begriffs der Zeugung und Hauchung als unpersönlicher Acte tritt, wie kaum gezeigt, die absolute Gleichzeitigkeit der göttlichen Personen klar zu Tage. Es heißt daher die angeregte Schwierigkeit umgehen, wenn man sie nur in dem eben bezeichneten Sinne auffaßt und beseitigt. Das vielmehr ist die Frage: ob nicht die Processionen vor den Personen, ob nicht das aus sich thätige absolute Princip vor seiner Differentiirung als die absolute Substanz im Unterschiede von dem absoluten Geiste sei? Daß die Frage zu verneinen sei, und zwar schlechthin zu verneinen, ist unzweifelhaft und vom Dogma ausdrücklich gefordert [1]). Aber verschwindet uns damit nicht jeder Inhalt, verflüchtigen

1) Symbol. Athanas.: Et in hac trinitate nihil *prius* aut *posterius* ...

wir nicht, was wir erfassen, begreifen wollten? Das ist die Schwierigkeit, daß wir uns das Werden theils nur als ein zeitliches, sucessives sich Entwickeln, theils nur als ein Uebergehen von der Substantialität und Potentialität in die Subjectivität und Actualität vorstellen können, weil wir nur von einem solchen Werden eine Anschauung haben, nicht aber von einem ewigen und absoluten, d. i. mit dem Sein identischen Werden. Obgleich wir aber eine der Idee angemessene Vorstellung von einem solchen Werden, und somit von dem göttlichen Persönlichkeitsproceß nicht haben, so können wir uns dasselbe doch auf Grund des analogen endlichen Persönlichkeitsprocesses **denken**, indem wir das Endliche an dem endlichen Werden, das Moment der Zeit und der Veränderung, nicht aber das Werden selber negiren, das wir vielmehr als das lebendige sich selbst vermittelnde Sein begreifen. Von einer absoluten Undenkbarkeit und Unbegreiflichkeit des Persönlichseins Gottes, wie es durch das Dogma bestimmt ist, geschweige von Widersprüchen, die dieses in sich bergen soll, kann sonach in keiner Weise die Rede sein. Jenes die Vorstellung transcendirende Denken vermittelt uns, in sofern es sich auf die analogisch wahre Vorstellung zurückbezieht, in ihr seinen An- und Rückhalt findet, eine wirkliche (inhaltliche), wiewohl beschränkte und inadäquate Erkenntniß der Persönlichkeit Gottes; so wie man es dagegen von dem Boden der Vorstellung und damit der analogischen Erkenntniß ablösen wollte, so wird es bodenlos, in die Luft gestellt, d. h. rein negativ oder inhaltslos, und folglich eine positive Erkenntniß zu vermitteln außer Stande sein. Eine solche also vermittelt es uns in der angegebenen Weise und unter der bezeichneten Bedingung; aber keine reine und keine absolute, sondern eine inadäquate und endliche oder beschränkte — sagen wir. Denn so wie man jenes Denken als „ideelles" Denken in Gegensatz stellt zu dem „begrifflichen" (der nur analogisch wahren Vorstellung), um es als rein speculatives, als ein völliges Begreifen der dogmatischen

Wahrheit zu gewinnen, wie dieß Günther versucht, oder, wie es von Hegel geschieht, als endliches Denken negirt und als unendliches (absolutes) behauptet (s. unt.): so wird in jenem Falle — sofern man sich von dem pantheistischen Begriffe noch zurückhält — eine Verkürzung der Wahrheit, in diesem die völlige Aufhebung derselben und Verkehrung in ihr Gegentheil die nothwendige Folge sein, wie wir das im folgenden §. evident nachzuweisen hoffen.

§. 36.

Die Erkennbarkeit der göttlichen Trinität.

Wir haben gesehen, daß das logische Denken an dem Trinitätsdogma keinen sich widerwärtigen Inhalt, sondern einen solchen findet, den es anfassen und durchdenken kann, indem das Dogma über die Gegensätze, die es dem vorstellenden Denken (dem reflectirenden und abstrahirenden Verstande) bereitet, durch seinen eigenen Inhalt hinaustreibt und hiedurch seine begriffliche Erfassung, in der die Momente des Gegensatzes zur Einheit aufgehoben sind, ermöglicht. Indem daher in solcher Weise sein Inhalt wirklich durchdacht wird, so bewährt es sich dem Geiste als einem denkenden.

Der dogmatische Gottesbegriff bewährt sich aber auch dem vernünftig erkennenden Geiste, insofern er an die rein vernünftige Gottesidee unmittelbar und unzertrennlich sich anschließt, sie weiter- und ihrem völligen Abschluß, d. h. ihrer vollen concreten Wahrheit zuführt.

Sollen wir die göttliche Dreieinigkeit erkennen, so haben wir Gott als **persönliches** Wesen zu erkennen. In diesem Sinne ist die Aufgabe zunächst zu verstehen, und ihre Ausführung an diesem Punkte daher auch anzugreifen. Denn wie man auch das Trinitätsdogma näherhin verstehen oder deuten mag, unstreitig ist die Persönlichkeit Gottes die Angel, um die es

sich dreht, indem es dieselbe dem Wesen Gottes, dem **absoluten** Wesen gemäß bestimmt.

Die Vernunft erkennt Gott auf Grund der ihr unmittelbar gegenwärtigen Idee von ihm. Diese Erkenntniß Gottes (der Inhalt der 1. Abtheilung der Dogmatik) ist die Voraussetzung und Grundlage, auf der wir weiter bauen, indem wir den positiven (trinitarischen) Inhalt in den rein vernünftigen der natürlichen Gottesidee einfließen lassen. Wir versuchen also nicht — von der Vergeblichkeit und Unzuläßigkeit im Voraus überzeugt — eine „Brücke" zu schlagen von dem rein vernünftigen Gottesbegriff zu dem dogmatisch gegebenen [1]), sondern bauen auf die durch das Dogma erweiterte Gottesidee, um sofort diesen vollen und ganzen Inhalt zur Erkenntniß zu bringen und in dieser Weise die vernünftige Gotteserkenntniß weiter- und ihrem Abschluß zuzuführen.

Die Vernunft, auf die in ihr lebendige Gottesidee gestützt, erkennt Gott als persönliches Wesen. Aber auf sich allein gestellt sieht sie sich außer Stand, in das innerste Wesen Gottes einzudringen, die eigenthümliche Beschaffenheit seiner Persönlichkeit zu ergründen. So steht sie, ohne vorwärts zu schreiten in diesem Dunkel, das ihr die Linie der Wahrheit verbirgt, noch seitwärts abzugehen von der von ihr erkannten (wenn auch nicht durchschauten) Wahrheit auf den Pfad des Irrthums, den Blick nach Oben gerichtet zu dem Vater alles Lichtes (Jac. 1, 17), und von daher, also allerdings „wo andersher", Erleuchtung erwartend. Den Glauben an einen persönlichen Gott hält sie, ungeachtet sie ihn nicht bestimmt zu deuten weiß, unverrückt fest: denn ihr höchstes Interesse (das religiöse) hängt daran [2]). Und sie kann daran festhalten, denn sie vermag die Schwierigkeiten, die sich gegen diesen Glauben erheben, zu

1) Näher: von dem Selbstbewußtsein zum Gottesbewußtsein und von dem Wissen um sich als persönlichen Geist zu dem Wissen von Gott als dem dreipersönlichen Geist.

2) Der Begriff eines lebendigen Gottes, einer höchsten Intelligenz interessirt uns allein, sagt Kant (s. unt.).

überwinden, als unstichhaltig zu erkennen. In diesem ihrem Glauben hat sie also den natürlichen Anknüpfungspunkt, und in der eben bezeichneten Erkenntniß die lebendige Empfänglichkeit für die Annahme der übernatürlichen Offenbarung Gottes als des dreipersönlichen, während das Bewußtsein des Unbestimmten und darum Ungenügenden der ihr vorschwebenden Idee der Persönlichkeit Gottes das Bedürfniß und Verlangen nach weiterer Aufklärung ihr nahe legt. Indem sie daher also vorbereitet und durch die göttliche Gnade innerlich bewegt dem sich ihr offenbarenden Gott glaubt, so erfüllt sie, und erfüllt sich ihr die Bedingung der Erkenntniß. Nisi credideritis, non intelligetis. Der Glaube ist der Stern, der zugleich die Wahrheit und den Weg ihrer Erkenntniß zeigt.

Der Gang, den die folgende Darstellung zu nehmen hat, wird nun dieser sein. Zuerst haben wir die Hindernisse, welche dem Begriff der Persönlichkeit des Absoluten und somit auch der Erkenntniß Gottes als des Dreipersönlichen in den Weg treten, zu beseitigen; sodann wird die Negation der Persönlichkeit Gottes im Pantheismus einer- und die abstract deistische Position der Einpersönlichkeit (Monarchianismus) andrerseits als unwahr und unvollziehbar zurückzuweisen, und endlich die analogische Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit selbst in der Aufeinanderfolge ihrer Momente, unter Berücksichtigung der sg. speculativen Constructionen, darzulegen sein.

I. Der Begriff der Persönlichkeit, sagt man [1]), ist von

1) „Ihr leget Gott Persönlichkeit und Bewußtsein bei. Was nennet ihr denn nun Persönlichkeit und Bewußtsein? Doch wohl dasjenige, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt, und mit diesem Namen bezeichnet habt? Daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denket, noch denken könnet, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffs lehren. Ihr machet sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem endlichen, zu einem Wesen euresgleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet, Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt." Fichte, über den Grund unsres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, bei Strauß, I. 504.

endlichen Geisteswesen abstrahirt und macht, auf Gott übertragen, diesen zu einem endlichen Wesen unseresgleichen. Allerdings! wenn Gott das Prädicat der Persönlichkeit unmittelbar so und ganz in demselben Sinne, wie es uns zukommt, beigelegt wird. Dieß thut aber kein Verständiger. Nicht allein wird in der Uebertragung derselben auf Gott von den Beschränkungen abstrahirt, womit sie als Eigenschaft des endlichen Geistes behaftet ist, sondern sie wird überhaupt als eine andere, als absolute Persönlichkeit gedacht. Es wird, um es kurz zu sagen, mit diesem Begriffe ganz ebenso verfahren, wie mit allen übrigen vom Endlichen, insbesondere dem Menschen hergenommenen Eigenschaften. Durch ihre Uebertragung auf Gott wird allein bezweckt — und geschieht sie daher auch nur insoweit — eine inhaltliche Erkenntniß von dem Absoluten zu gewinnen. Diesen modus cognoscendi Deum anfechten, heißt überhaupt die theistische Gotteserkenntniß anfechten, um an deren Stelle einen rein negativen und daher nihilistischen, oder den unwahren pantheistischen Gottesbegriff aufzurichten. Wir können daher sagen: obiges Argument ist nicht gegen den Trinitätsbegriff, sondern gegen seine Voraussetzung gerichtet, es beweist zu viel und folglich nichts (ob. S. 528). Um den Zweck zu erfüllen, den es an diesem Orte allein haben kann, muß es specieller dahin gefaßt werden: dem Begriffe der Persönlichkeit sei das Merkmal der Beschränkung und Endlichkeit wesentlich; diese wegdenken, heiße ihn aufheben. In diesem Sinne sagt Strauß [1]): „Persönlichkeit ist sich zusammenfassende Selbstheit gegen Anderes, welches sie damit von sich abtrennt; Absolutheit dagegen ist das Umfassende, Unbeschränkte, das nichts als eben nur jene im Begriff der Persönlichkeit liegende Ausschließlichkeit von sich ausschließt: absolute Persönlichkeit mithin ein non ens, bei welchem sich nichts denken läßt." „Wir haben uns als Personen zugestandenermaßen im Unterschiede von andern Personen, d. h. von solchen Wesen, welche uns

1) Die christliche Glaubenslehre, a. a. O.

als in ihrem innern Grunde von uns unabhängige, für uns undurchdringliche, uns ausschließende und repellirende gegenüberstehen" [1]). Da nun das Absolute in sich selbst einen solchen persönlichen Unterschied nicht haben kann, die endlichen Personen aber, auch abgesehen davon, daß Gott als der Absolute vor und unabhängig von ihnen persönlich sein soll, die selbständige Stellung ihm gegenüber nicht einnehmen, um ihm dasselbe zu leisten, was uns die uns gegenüberstehenden Persönlichkeiten: so scheint der Begriff der Persönlichkeit außerhalb des Gebiets der Endlichkeit jeden Sinn zu verlieren [2]).

Dieses Raisonnement scheint gründlich, ja unüberwindlich zu sein, ist es in der That aber nicht. Bei näherer Betrachtung schwindet die Klarheit, die es auf den ersten Blick hat, und mit ihr auch die Wahrheit, die es sich beilegt. Es ist auf die oberflächlichsten und sinnlichsten Begriffe des Absoluten und der endlichen Persönlichkeit gebaut. Das Absolute ist das sich schrankenlos Ausdehnende, Allgemeine, Allumfassende, die Persönlichkeit das sich Beschränkende, Besondernde, auf einen eigenen Mittelpunkt, die Individualität sich Contrahirende und Isolirende: das ist der Kern der Argumentation. Das innere Wesen des Absoluten, wie der endlichen Persönlichkeit bleibt aber bei solcher Auffassung völlig unberührt. Es ist die sinnliche Vorstellung der individuellen Person, wovon Strauß ausgeht. Diese Vorstellung ist es, die Augustin abwehrt, wenn er den symbolischen Ausdruck: Person — in keinem irgend wie positiven Sinne genommen wissen will (ob. S. 431). Mit Recht. Denn sie führt nicht in das Verständniß der Glaubenslehre ein, sondern davon ab. Von ihr aus muß die göttliche Trinität entweder als absolutes Geheimniß behandelt und auf jegliches Verständniß derselben verzichtet, oder aber als unhaltbar weil unanfaßbar aufgegeben werden. Durch Boethius, der die förmliche Definition gibt: Person ist *rationalis* naturae *individua*

1) Strauß a. a. O. S. 506.
2) Strauß a. a. O. und S. 504.

substantia, ist das Wirrsal erst eigentlich herbeigeführt. Denn früher hat man den Begriff der Person so wenig in diesem beschränkenden, die göttliche Trinität dem Tritheismus zuführenden Sinne gefaßt, daß die Orientalen den Ausdruck vielmehr gerade deßhalb von sich wiesen, weil sie die Gefahr des Monarchianismus, der sabellianischen bloßen Offenbarungstrinität in ihm erblickten.

Wie dem sei, der Begriff der Persönlichkeit, den Strauß aufstellt, ist nichts anderes als der nominalistische Substanzbegriff, auf Intelligenzen angewendet. Das Naturindividuum heißt ihm, wo von Intelligenzen die Rede ist, Person (ob. S. 529). Dürfen wir uns da wundern, wenn unter diesem Gesichtspunkte nun alle jene Einwendungen wiederkehren, die wir ihn früher im Namen der Socinianer vorbringen sahen? Dort hieß es: da Person und Wesen, wofern nicht vom logischen Gattungsbegriff (substantia secunda) die Rede ist, dasselbe bedeutet, und Person nichts anderes als eine individuelle Intelligenz ist, so sind drei Personen auch drei Götter; folglich ist eine Dreipersönlichkeit, überhaupt ein Personenunterschied in dem Einen göttlichen Wesen nicht anzunehmen. Hier heißt es: Gott ist das Wesen der Wesen, die allgemeine, die unendliche Substanz, gleichsam der unendliche Gattungsbegriff, realistisch gefaßt; folglich kann Er kein Besonderes, Einzelnes, kein Individuum, also auch keine Person sein. Und gewiß, diese Begriffe von Persönlichkeit und Absolutheit schließen sich schlechterdings aus. Wenn das Absolute die allgemeine Substanz, und Person eine individuelle Substanz ist; so kann Gott nicht Person, weder ein- noch dreipersönlich, so kann er nur unpersönlich oder, wenn man will, allpersönlich sein, d. h. nur als das in den endlichen Subjecten ins Unbestimmte und gleichsam Unendliche sich selbst Personificirende begriffen werden. Bei diesem pantheistischen Begriff langt denn Strauß zuletzt auch wirklich an [1]).

1) A. a. O. S. 524.

Von dem pantheistischen Begriffe des Absoluten, der dem obigen Raisonnement zur Folie dient, muß später ausführlicher die Rede sein. Hier handelt es sich uns nur um die Recht- und Sicherstellung des Begriffes der Persönlichkeit, und um den Beweis, daß der Begriff, richtig gefaßt, auf das Absolute anwendbar, und daß seine Anwendung in der christlichen Unterscheidung von Personen innerhalb des göttlichen Wesens vollzogen ist.

Die Persönlichkeit des endlichen Geistes ist individuelle Persönlichkeit; insofern, in diesem Beisatze ist sie beschränkt und von dem Absoluten nicht prädicirbar. An sich ist die Persönlichkeit das Schrankenlose, weil die Schranken Aufhebende und der Unendlichkeit Zustrebende, keineswegs jenes sich gegen Anderes in sich Zusammenfassende, Abschließende und Ausschließende. Das Persönliche ist freilich das Allereigenste und Eigenthümlichste und steht insoweit in vollem Gegensatze zu dem Allgemeinen und Gemeinsamen. Aber es ist dieß nicht in dem Sinne der Ausschließung und Abstoßung des Allgemeinen und Gemeinsamen von sich, sondern im Gegentheil in dem der Zusammenfassung und Anziehung desselben von einem eigenen Mittelpunkte aus. Je höher auf der Stufenleiter der Dinge ein Wesen steht, desto mehr Sein und desto vollkommeneres (und in desto vollkommenerer Weise, concentrirter) faßt es in sich. Das Absolute ist das alles anziehende, in sich befassende und haltende Centrum, das unendliche und vollkommenste Sein zugleich, die concentrirteste Einheit. Dieß ist aber erst der noch völlig abstracte und allgemeine Begriff der Individualität als Insichsein. Persönlich im concreten Sinne ist nur der Geist, dieses bestimmte über die Natur erhabene Insichsein des denkenden und wollenden Wesens. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, insbesondere das Bewußtsein seiner Identität bei allem Wechsel seiner Zuständlichkeiten, und seiner Selbstursächlichkeit in allem seinem Denken und Wollen, sind die Merkmale der activen Persönlichkeit: Ich bin Ich. „Einheit des Selbstbewußtseins macht die Persönlichkeit aus, und ein jedes Wesen,

welches das Bewußtsein seiner Identität hat: eines bleibenden, in sich seienden und von sich wissenden Ich, ist eine Person" [1]). Das Ich hat an dem Nicht-Ich ebensowohl seine Selbstbejahung als seine Verneinung: jenes, inwiefern das Nicht-Ich auch ein Ich und ein mit derselben (menschlichen) Natur angethanes Ich ist, so daß es in diesem nur sich selbst wiederfindet und zur Einheit desselben Wesens (substantia secunda) mit ihm sich zusammenschließt; dieses, inwiefern es ein anderes Ich mit individuell besonderer Natur ist. Dieses Moment ausschließlich oder überwiegend geltend machen, heißt die individuelle Persönlichkeit einseitig nominalistisch auffassen. Die Unwahrheit dieser Auffassung zeigt sich auch, wenn wir die actuelle moralische Persönlichkeit in Betracht ziehen. Denn hier bestreitet Niemand, daß die wahre Persönlichkeit nicht in der Abstoßung der andern Personen, nicht in der Abschließung gegen das Nicht-Ich und in der Beschränkung und Isolirung auf das eigene Ich, sondern im Gegentheil in der gegenseitigen Selbstentäußerung (Liebe) besteht. Während aber die Menschen allerdings zu einer moralischen Einheit (unter einander und mit Gott) sich zusammenschließen können, weil die Macht des Egoismus durch die der sittlichen Selbstbestimmung gebrochen werden kann, so schließen sie sich dagegen zu einer Wesenseinheit nicht zusammen, weil die Naturindividualität eine unübersteigliche Schranke, ein absolut Gesetztes für sie ist. Darin liegt die Beschränktheit und Endlichkeit der Persönlichkeit endlicher Geisteswesen.

Hiemit glauben wir gezeigt zu haben, daß nicht der einseitig nominalistische, sondern der diese Einseitigkeit aufhebende realistische Begriff des persönlichen Wesens der wahre ist. Daraus ergibt sich unmittelbar, daß der Begriff des Unendlichen, des absoluten Geistes den Begriff der Persönlichkeit nicht allein

1) Jacobi, Briefe über die Lehre des Spinoza, sämmtl. WW. Bd. IV. Abthlg. 2. S. 76. Strauß führt diese Stelle, jedoch nicht genau an (S. 502. Anm.), und ohne auf ihren Inhalt weiter zu reflectiren.

nicht ausschließt, sondern ihn erst in seiner vollen und unbeschränkten Bedeutung zur Geltung bringt. Denn das ist eben das Unvollkommene an der endlichen Persönlichkeit des Geistes, daß sie nur in dem Gegensatz individuell verschiedener Geister zur Darstellung kommt. Allein dieser Gegensatz ist kein ausschließender; es ist das Moment der Einheit darin nicht allein mitgesetzt, sondern auch als das für die Vollkommenheit der Person den Ausschlag gebende gesetzt. Je vollkommener (im metaphysischen Sinne) der endliche Geist ist, desto vollkommener ist die Bedingung seiner Persönlichkeit erfüllt. Folglich kann es kein Widerspruch sein, das unendliche, das vollkommenste Wesen als ein persönliches zu denken. Es kommt alles nur darauf an, daß wir Gott als Intelligenz oder Geist, d. h. als denkendes und wollendes Wesen, und nicht als das Absolute, „eine ewige unendliche Wurzel aller Dinge, eine natura naturans, eine erste Springfeder" [1]) wissen und erkennen. Denn so wie wir ihn als Intelligenz denken, so denken wir ihn auch als Persönlichkeit: beide Begriffe sind unzertrennlich von einander. Und zwar muß dem absoluten Geiste die höchste Persönlichkeit, die Vollkommenheit des in sich Seins und von sich Wissens zukommen [2]).

Der Begriff der Persönlichkeit Gottes, den wir auf diese Weise finden, ist aber noch abstract. Concrete Persönlichkeit ist ohne einen Unterschied von Personen, Ichheit ohne irgend einen Gegensatz in sich selbst oder an einem Nicht-Ich undenkbar. Die Möglichkeit eines innern Gegensatzes von Natur und Geist in Gott werden wir später erwägen; wo wir finden werden, daß auf diesem Gegensatze seine Persönlichkeit ohne Gefährdung seiner Absolutheit nicht begründet werden kann. Mit um so gespannterer Aufmerksamkeit haben wir unsern Blick nach der andern Seite zu richten. Hier treffen wir auf die christliche Unterscheidung dreier Personen innerhalb des göttlichen

1) Jacobi, a. a. O. Vergl. Kant, Kritik d. r. V. S. 661. 2. A.
2) Jacobi, a. a. O. S. 77.

Wesens, Personen, die sich schlechthin einschließen, durchdringen, bejahen, weil sie nicht durch ein besonderes, individuell verschiedenes Wesen, noch selbst durch einen eigenen, gesonderten Besitz desselben absolut identischen Wesens geschieden sind, außer einander für sich bestehen, sondern in der singulären (numerischen) Einheit der untheilbaren göttlichen Natur in Eins verbunden, die eine Gottheit, der Eine Gott sind, so daß es ganz und im strengsten Sinne bei dem Ausdruck der hl. Schrift bleibt: „Jehova ist unser Gott, und außer ihm keiner mehr, Jehova der Einzige." In dieser Unterscheidung und Einigung der drei göttlichen Personen haben wir die concrete Wahrheit der absoluten Persönlichkeit Gottes. Da in ihr, wie man hieraus sieht, alle endlichen Bestimmungen, wie solche der menschlichen Persönlichkeit eignen, schlechthin negirt, aufgehoben sind, so müßte sie für uns völlig unzugänglich und unanfaßbar sein, wenn wir uns dieselbe nicht nach der Analogie der menschlichen Persönlichkeit vorstellen dürften; denn es würde uns dann jeder Anhaltspunkt für ihren Begriff fehlen, da wir nur solches zu denken vermögen, wofür wir irgend eine Anschauung (Typus) aufzubringen im Stande sind, nach dem wir uns dasselbe vorstellen können. Wir sind aber völlig berechtigt, die göttliche Persönlichkeit nach der Analogie der menschlichen zu denken: denn es findet eine Aehnlichkeit (Gleichniß) zwischen dem göttlichen Geiste und dem menschlichen Statt, sofern dieser ein Gott ebenbildlicher ist. Auch haben wir ja erkannt, daß die wesentlichen Bestimmungen der endlichen Persönlichkeit gegen die der göttlichen so zu sagen convergiren, daß die endliche Persönlichkeit gerade in der Richtung ihr eigenthümliches Wesen zu realisiren und zu erfüllen strebt, in welcher uns das Licht des Glaubens die göttliche ewig in sich vollendet erblicken läßt. Indem wir aber wahrnehmen, daß kein Zusammentreffen, keine Congruenz beider stattfindet, daß die Bestimmungen der absoluten Persönlichkeit schlechthin über die der endlichen hinausgehen, so müssen wir uns auch gestehen, daß unsere analogische Erkenntniß Gottes, eben weil sie dieses und nichts anderes ist,

eine unvollkommene, daß die absolute Persönlichkeit, daß der dreieinige Gott uns unbegreiflich ist. Wir haben an unserm Geiste nicht das wenn auch nur spermatische Wesen des göttlichen, nicht einen Strahl des reinen, ungebrochenen Lichtes, „in dem keinerlei Finsterniß ist." Das göttliche Licht scheint in unsern Geist herein und er erkennt es, er allein, weil er Geist ist; aber er ist nicht „Licht vom Lichte." Die von unserm Geiste hergenommene Analogie verläßt uns also so zu sagen an der Grenze des Endlichen auf dem Punkte des Uebergangs in die Region des absoluten Seins, d. h. sie läßt uns die der endlichen Persönlichkeit als einer endlichen wesentlichen Bestimmungen als verschwindende denken, aber sie zeigt uns nicht den Eintritt der jenseitigen Bestimmungen der absoluten Persönlichkeit: diese haben wir nur in der (conträren) Negation von jenen. Ueberschreiten wir nun dennoch die Grenze des endlichen Begriffs, indem wir die (gegebenen, positiven) Bestimmungen der absoluten Persönlichkeit, ungeachtet wir sie durch keine (adäquate) Anschauung verificiren, was dasselbe ist, speculativ begründen können, als objectiv wahre festhalten; so stützen wir uns auf Glauben, und nothwendig ist die Erkenntniß dieses Glaubensinhaltes eine unvollkommene, d. i. inadäquate, weil bloß analogisch wahre. Wir müssen uns mit dem hl. Augustin gestehen: verius *est* Deus, quam *cogitatur* (ob. S. 432): dieß ist aber auch alles, was wir einzuräumen haben. Die Incongruenz unsres Begriffs mit seinem Gegenstande und die Incommensurabilität des Glaubens für das Denken, besteht unbeschadet der Wahrheit, und hat nicht die Bedeutung eines objectiven Conflicts oder eines logischen Widerspruchs. Es ist nicht an dem, daß man zu sagen berechtigt wäre, der theistische Begriff der absoluten Persönlichkeit sei in sich widersprechend; er müsse daher aufgegeben und der pantheistische Begriff des unpersönlichen Absoluten an seine Stelle gesetzt werden [1]). Es

1) Wie dieß Strauß durch die von uns zurückgewiesenen Einwendungen erhärtet zu haben glaubt und darauf hin seine Leser einladet, die engen

ist ferner nicht wahr, daß der menschliche Geist in einem Conflict sich befinde mit seinen wesentlichen Interessen, indem der

---

Pforten des Spinozismus zu passiren: „vielleicht, daß wir nachher wieder freieres Land gewinnen" (Glaubenslehre I. S. 506). — Der anonyme Verf. eines vor kurzem erschienenen, viel gerühmten, übrigens seichten und nur durch seine glatte Darstellung für Dilettanten bestechenden Schriftchens: Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten. Nördlingen 1856. glaubt sogar behaupten zu dürfen: die christliche Trinitätslehre biete so wenig einen Ausweg aus dem — vermeintlichen — Conflict zwischen Absolutheit und Persönlichkeit, daß sie im Gegentheil „jede Möglichkeit der Versöhnung zwischen Vernunft (speculativem Denken) und Theismus (religiösem Glauben) abschneide." „Der Bestand, sagt er (S. 39) — Einer Existenz in drei Personen, das Nebeneinander dreier unermeßlicher und unendlicher Personen — widerspricht dem gesunden Verstand, sobald es ihm als speculative Wahrheit aufgedrängt wird, so unbedingt, daß ihm schlechterdings keine Wahl bleibt, als es entweder zu verwerfen oder sich selbst dem Glauben gefangen zu geben." Wo steht denn aber, daß die christliche Unterscheidung dreier Personen in der Gottheit eine speculative Wahrheit sein solle? Sie selbst gibt sich im Gegentheil für ein Geheimniß des Glaubens aus, was sie auch ist und bleiben muß. Der Unverstand liegt daher vielmehr auf Seite derer, die sie zu einer rein speculativen Wahrheit stempeln und den Widerspruch nicht gewahren, der darin liegt. Der Unverstand liegt ferner auf Seite derer, die da meinen, eine Glaubenswahrheit müsse eine solche sein, gegenüber von welcher nur entweder Verwerfung oder Unterwerfung möglich sei. Was aber den gemachten Einwand gegen die christliche Unterscheidung selbst anbelangt, so ist es denn doch eine gar sinnliche, ja rohe Auffassung derselben zu sagen: drei unermeßliche und unendliche Personen können nicht neben einander bestehen; oder: zwei allgegenwärtige, alles erfüllende Existenzen haben keinen Platz neben einander (S. 41). Können denn Personen nur neben einander gedacht werden? Dann wäre ja die Persönlichkeit vielmehr eine Eigenschaft des Körpers als des Geistes! Und ist denn das absolute Wesen ein Raum erfüllendes, daß die Personen in demselben neben einander Platz zu nehmen hätten? Der theologische Begriff der gegenseitigen absoluten Durchdringung der göttlichen Personen (περιχώρησις) vermöge der Identität ihres Wesens, und zwar eines außerräumlichen Wesens, ist für den Verf. natürlich zu hoch. Wenn derselbe weiterhin meint (S. 42): ein unendliches Wesen könne keine Vorstellung von sich, kein Bewußtsein von sich haben, es könne sich nicht erfassen, eben weil es unendlich, weil es keine Grenze und kein Ende habe; so ist das wieder nur dieselbe roh sinnliche Vorstellung des Absoluten, als

Theismus, den das Gemüth fordere, dem Verstande und der Vernunft nicht genüge, der Pantheismus aber diesen genug thue, während er den religiösen Ueberzeugungen des Herzens widerspreche [1]). Die Spannung zwischen der religiösen Idee und dem speculativen Denken liegt nicht in der Natur der Sache, in dem Verhältniß unsres Geistes zu dem Absoluten als Gegenstand des religiösen Glaubens und der wissenschaftlichen Erkenntniß; sie ist gemacht, hineingetragen und rührt lediglich von der willkührlichen Ueberspannung der menschlichen Erkenntniß her, die man durchaus als eine rein speculative und absolute haben und völlig unabhängig von dem Glauben machen möchte.

An der Persönlichkeit Gottes hängt das ganze Interesse, das der Mensch überhaupt an Gott hat [2]). Ein Gott, der nicht persönlich ist, ist ihm nicht Gott. Alles was die Religion wirkt, wirkt sie durch den Glauben an einen persönlichen Gott, der die Bedingung ihrer Existenz und die Seele aller ihrer Wirksamkeit ist. Was wäre die Menschheit ohne Religion, was ist der Mensch ohne sie? Wenn der Gebildete, der diesen Glauben nicht hat, sich gleichwohl nicht als Bestie

---

ob der Unendliche die unendliche Ausdehnung wäre. Der absolute Geist ist das concentrirteste, daher seiner selbst mächtigste Wesen; jedenfalls aber muß das Denken, das man ihm zuschreibt, wenn von seinem Selbstbewußtsein die Rede, seinem Wesen gemäß, also ein unendliches und somit diesem Wesen auch gewachsen sein; um so mehr, — könnte man in die Vorstellung des Verf. eingehend sagen — als im Acte der Vorstellung seiner selbst Gott nicht als körperliches, sondern als geistiges Wesen gedacht wird, dessen Substanz das Denken, also, wie der Verf. von Spinoza (Eth. I. prop. 15. schol.) hätte lernen können, das Gegentheil der Ausdehnung ist.

1) Dieser vermeintliche Gegensatz der Interessen des Geistes wird von dem Verf. des in der vorigen Anmerkung genannten Schriftchens in ganz ungebührlicher Weise ausgebeutet.

2) „Unter dem Begriffe von Gott versteht man nicht etwa bloß eine blindwirkende Natur als die Wurzel der Dinge, sondern ein höchstes Wesen, das durch Verstand und Freiheit Urheber der Dinge sein soll und dieser Begriff eines lebendigen Gottes (summa intelligentia) **interessirt uns allein.**" Kant, Kr. d. r. V. S. 661. 2. A.

manifestirt, so verdankt er das nicht seiner Bildung, sondern dem Gesetze und der Gesittung, die ihn daran hindern, der Atmosphäre, in der er lebt, die er einathmet, und die aus dem religiösen Glauben ihre Nahrung zieht. So ist alle Humanität direct oder indirect die Frucht der Religion, des Glaubens an einen persönlichen Gott. Die Macht des Gedankens und die Berechtigung der Erkenntniß sind aber andrerseits ebenso legitim und unzweifelhaft, als die religiöse Idee und der Glaube. Sie müssen sich also mit einander vertragen. Die religiöse Idee hat sich dem denkenden Geiste zu bewähren, dieser sie als die wesentliche Wahrheit zu respectiren, und keineswegs darf er sie einer willkührlichen und chimärischen Erkenntniß zum Opfer bringen. Auf dieser Seite entspringt und fließt die Quelle alles Irrthums.

II. Weil man die Persönlichkeit Gottes nicht rein speculativ begreifen kann, so glaubt man sie aufgeben zu müssen. Sehen wir, was der Pantheismus leistet; vielleicht, daß uns die Wahrheit des Theismus in um so hellerem Glanze erscheint, wenn wir erst das Nebulose dieses speculativen Denkens näher ins Auge gefaßt haben. — Gott ist nach pantheistischer Anschauung das Grundwesen der Dinge, das Wesen der Wesen, die absolute Substanz. Er ist, nach Spinoza, in demselben Sinne causa sui und causa omnium [1]). Er ist nicht Schöpfer der Welt, sondern die Dinge folgen mit Nothwendigkeit aus der Natur Gottes [2]); er ist nicht die jenseitige, in sich selbst verharrende und für sich unabhängig von der Welt seiende, sondern die einwohnende Ursache der Dinge [3]). Wenn also die theistische Anschauung, welche die des gemeinen, religiösen Bewußtseins ist, Gott und Welt unterscheidet, beiden ein Fürsichsein und selbständiges Bestehen, beiden ihre eigene Natur oder Wesenheit zuschreibt; so lehrt der Pantheismus das

1) Spinoz. Eth. P. I. prop. 25. schol.
2) Ibid. prop. 16.
3) Ibid. prop. 18.

gerade Gegentheil davon, das ἓν καὶ πᾶν, und läugnet in dessen Folge nothwendig und ausdrücklich die Persönlichkeit Gottes und die Schöpfung der Welt [1]). Was man Gott und Welt nennt, ist nur ein Unterschied in der Betrachtung desselben Seins, derselben Wirklichkeit. Das Sein in seinem Grunde und in seiner Einheit betrachtet (natura naturans), heißt Gott, in seiner Auseinanderfolge und Zertheilung (natura naturata), Welt. Der Pantheismus unterscheidet beide als das absolute, unbeschränkte und das beschränkte und bedingte Sein aufs schärfste, aber dieser Unterscheidung entspricht kein Unterschied; Gott und Welt sind nur in einander, nicht außer einander für sich: ohne die Welt ist Gott nicht Gott; noch haben sie ein substantiell verschiedenes Sein. Insofern also, als das Wesen (die Natur) ihnen gemeinsam und ein Verhältniß der Transcendenz zwischen ihnen nicht stattfindet, ist der gemeine Vorwurf, der Pantheismus confundire Gott mit der Welt, völlig begründet. — Das monistische System, wie der Pantheismus genannt wird wegen seiner Aufhebung der Dyas von Gott und Welt, läßt nun offenbar zunächst eine doppelte Auffassung und Ausführung zu. Entweder läßt man die Welt in Gott aufgehen und betrachtet das ewige Werden und Sein derselben in Gott als das Wahre, ihr Außer-Gott-Sein (ihr zeitliches Entstehen auseinander und Vergehen) als ein fallendes, verschwindendes, unwahres und nichtiges Sein [2]):

1) Ibid. prop. 15. schol. Ep. IV. p. 458. Opp. ed. Paulus: Homines non creantur, sed generantur et eorum corpora jam antea existebant quamvis alio modo formata.

2) Eth. I. prop. 28. V. prop. 30. schol. Ep. XXIX. Vergl. dazu Jacobi, a. a. O. I. Abthlg. S. 198 und besonders II. Abthlg. S. 134 ff. Jacobi weist an der letztern Stelle nach, daß Spinoza nicht im Stande sei, das Dasein der Dinge zu erklären, d. h. auch nur von seinem Standpunkte aus begreiflich zu machen. Und offenbar vermag er den Dualismus des ewigen und zeitlichen Werdens der Dinge nicht zu überwinden, was er leisten mußte, wenn er das Problem der Philosophie rein speculativ lösen sollte. Und doch behauptet Jacobi, der Spinozismus sei die einzig wahre Speculation! Er mußte das gerade Gegentheil sagen. Jacobi war über das Wesen der Speculation, also der Philosophie, nicht orientirt.

Spinozistischer Pantheismus, Akosmismus; oder umgekehrt Gott, die absolute Substanz als eine bloße Abstraction, das logisch Allgemeine (den unendlichen Gattungsbegriff nach nominalistischer Auffassung), die Welt dagegen, die unbegränzte Mannigfaltigkeit der Einzeldinge als das allein Wirkliche und Wahre: Strauß-Feuerbachscher Pantheismus, Atheismus. Diese Lehren stehen sich mit gleicher Berechtigung gegenüber — auf dem Standpunkte der Immanenz; und da sie sich gegenseitig aufheben, so ist allerdings klar, daß das Wahre — wenn etwas wahres an der Immanenzlehre ist — nicht in einer von den beiden Auffassungen derselben, sondern allein in ihrer höhern Einheit zu suchen ist (Hegelscher Pantheismus). Allein diese ist unausführbar. Es sind völlig inhaltsleere Formeln, in denen man sich auf der Höhe dieser Einheit bewegt, Begriffe, denen keine Vorstellung und Anschauung entspricht, und die daher unvollziehbar, Lehren, die mindestens ebenso schwer begreiflich sind, als die des Theismus; von ihrem sonstigen Inhalt und ihrem Widerspruch gegen die religiöse Idee nicht zu reden. Man appellirt an die „intellectuelle" Anschauung, oder an das „speculative" Denken, gewissermaßen an ein besonderes Organ, das außer der Schule nicht vorhanden, an eine besondere Thätigkeit des Geistes, wodurch der geforderte Inhalt herbeigeschafft und bewährt werden soll: zum klarsten Beweis, daß es sich hier um eine ganz aparte Wahrheit handelt. Die Hegelschen Ausführungen gewinnen nur dadurch einen positiven Halt, daß sie sich successiv an das spinozistische und das ihm entgegenstehende empirische Moment der Immanenz anlehnen, die absolute Substanz in die Vielheit des endlichen Seins sich entleeren, ausströmen, und aus demselben sich sofort wieder zurücknehmen, dasselbe in sich zurückströmen lassen. Einen Schein der Wahrheit aber gewinnen sie dadurch, daß man den Standpunkt der Transcendenz hereinspielen läßt, was bei Hegel selbst, noch mehr bei einigen seiner Schüler vorkommt und aus der Natur der Sache mit innerer Nothwendigkeit sich ergab. Denn es läßt sich die doppelseitige Immanenz — die einseitige ist ja

unwahr — in Wahrheit nur gewinnen, wenn man den Gedanken der Wesenseinheit und Unzertrennlichkeit Gottes und der Welt verläßt und Gott als den absoluten Geist faßt. Nur in diesem Begriff des Absoluten ist sowohl der Akosmismus als der Atheismus aufgehoben, und die höhere Wahrheit positiv erreicht und gesichert. — Die Hegelsche Philosophie will diesen Begriff finden; sie wirft dem Spinoza vor, daß er Gott nur als Substanz, als die abstracte todte Einheit alles Seins fasse. Alles komme darauf an, Gott als Subject aufzufassen [1]). „Die lebendige Substanz ist das Sein, welches in Wahrheit Subject, oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist" [2]). Diese Bewegung und Unterscheidung als bloß immanente ist noch nicht das Wahre; es muß zum wirklichen Anderssein, zur Trennung und Entzweiung kommen [3]); Gott muß sich verendlichen und das Endliche wieder in sich zurücknehmen, um wirklicher, lebendiger Gott zu sein. „Das Endliche ist Moment des göttlichen Lebens. Hier gelten nicht mehr die einfachen Formen eines Satzes: Gott ist unendlich, Ich endlich; dieß sind falsche, schlechte Ausdrücke, Formen, welche dem nicht angemessen sind, was die Idee ist, was die Natur der Sache ist. Das Endliche ist nicht das Seiende; ebenso ist das Unendliche nicht fest: diese Bestimmungen sind nur Momente des Processes. Gott ist ebenso auch als Endliches, und das Ich ebenso als Unendliches. Gott ist diese Bewegung in sich selbst, und nur dadurch allein lebendiger Gott. Aber dieß Bestehen der Endlichkeit muß nicht festgehalten, sondern aufgehoben werden. Gott ist die Bewegung zum Endlichen und dadurch als Aufhebung desselben zu sich selbst; im Ich als dem sich als endlich Aufhebenden, kehrt Gott zu sich zurück, und ist nur Gott als

1) Hegel, Phänomenologie S. 14.
2) A. a. O. S. 15.
3) Religionsphilosophie, II. S. 206.

diese Rückkehr. Ohne Welt ist Gott nicht Gott" [1]). Fassen wir den Proceß vom Endlichen aus ins Auge. So lange dem endlichen Selbstbewußtsein (Geiste) das Absolute außer ihm, in äußerlicher Gegenständlichkeit erscheint, ist es noch nicht das wahre, ist es noch ein endliches, und Gott als Geist noch nicht wirklich, existent. Erst wenn der Geist alles fremde, gegenständliche Wesen von sich abgethan, sich als absoluter Geist weiß — und diese Stufe hat er in der (Hegelschen) Philosophie erstiegen —, erst dann ist das Absolute als Geist wirklich [2]). Das ist die ideelle Seite des Processes; ihr entspricht eine reale. „Unser Begriff vom absoluten Wesen ist zwar das absolute Wesen selbst; aber in diesem Wesen ist Gott nicht erschöpft, denn er ist nicht nur Wesen oder ideale, sondern auch reale Existenz. Seine Existenz als Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur, zu welcher das einzelne Denkende als Moment gehört" [3]). Was ist nun das Endergebniß? „Was Gott als Geist ist, dieß richtig und bestimmt in Gedanken zu fassen, dazu wird gründliche Speculation erfordert. Es sind zunächst die Sätze darin enthalten: „„Gott ist nur Gott, insofern er sich selber weiß; sein Sich wissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von Gott, das fortgeht zum Sich wissen des Menschen in Gott"" [4]). Diese drei Sätze im Hegelschen Sinne sind nicht etwa, bemerkt dazu Billroth [5]), jeder für sich, in Abstraction von den andern wahr, so daß Gott

1) Religionsphilosophie S. 122.

2) Geschichte der Philosophie III. S. 690. „Der absolute Geist ist nur als durch das Bewußtsein oder den endlichen Geist vermittelt, so daß er sich zu verendlichen hat, um durch diese Verendlichung Wissen seiner selbst zu werden." Religionsphil. I. S. 129.

3) Geschichte der Philos. III. S. 46. „Der nur ewige oder abstracte Geist wird sich ein Anderes, oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das unmittelbare Dasein, er schafft also eine Welt." Phänom. S. 579.

4) Encyclop. der phil. WW. S. 576. 3. A.

5) Religionsphilosophie S. 54.

sich selber wüßte (erster Satz) außer seinem Bewußtsein im Menschen; denn die Form des Satzes ist nach Hegels eigner Erklärung unzureichend die Wahrheit auszudrücken, dazu gehört vielmehr die Form des Schlusses, welcher das Ineinssetzen der drei Momente der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit ist. Darum sagt Hegel selbst öfters, Gott sei wesentlich Proceß. Dieser Proceß soll nach Hegel nicht etwa ein natürlicher, bewußtloser sein, sondern ein freier und geistiger; das Ende des Processes ist eben so sehr sein Anfang, so daß der Geist Anfang, Mitte und Ende ist, und nicht etwa der Zeit nach das noch Bewußtlose, die nur an sich seiende Idee (wie sie der Gegenstand der Logik ist), der Natur und dem selbstbewußten Geiste vorausgeht, so daß zu der erstern als etwas für sich fertigem die letztern von außen her hinzukommen. Der Geist ist wesentlich durch sich selber von Ewigkeit her, und setzt selber das Moment seines Andersseins, oder die Natur und den endlichen Geist, und kommt ewig aus dieser Vermittlung zu sich selber zurück. —

Das erste worauf es hier ankommt, räumen wir ein: daß der göttliche Selbstvermittlungsproceß als ein ewiger zu denken und somit nicht anzunehmen sei, daß Gott erst — als Princip des Processes — bewußtlos, bloße Substanz sei, um hierauf, am Ende des Processes, seiner selbst bewußt und mächtig, d. i. Subject, Geist zu sein. Daß Gott als Geist oder Subject vielmehr das Procediren selber, das aus sich Heraustreten und sich mit sich Vermitteln sei, räumen wir um so williger ein, als wir die Persönlichkeit Gottes nach den ausdrücklichen Bestimmungen des Dogma als einen ewigen Personificirungsproceß in ähnlicher Weise uns zu denken haben. In ähnlicher Weise. Denn da wir an der Wahrheit festhalten, daß Gott an und in sich selbst, vor und unabhängig von der Welt persönlich sei, so kann der Persönlichkeitsproceß, den wir im Auge haben, nur in einer formellen Aehnlichkeit mit dem pantheistischen zusammentreffen. Wir stellen uns denselben nach dem Typus des endlichen Ichheitsprocesses blos vor, und ver-

werfen somit aufs entschiedenste den Gedanken, als ob das endliche Selbstbewußtsein, weit entfernt nur eine Analogie des göttlichen zu sein, vielmehr wesentlich das Sich Wissen Gottes in uns selbst sei. Und wenn wir auch über jene blos analogisch wahre Vorstellung uns denkend erheben — ein Denken das man ein speculatives, ein Begreifen der Wahrheit nennen mag — so bleibt unser Gedanke (von dem göttlichen Persönlichkeitsproceß, von Gottes Dreipersönlichkeit) doch an die blos analogisch wahre Vorstellung gebunden und man kann ihn nicht einen rein speculativen, ein absolutes Begreifen des Gegenstandes nennen. Wir verwerfen also auch jene Güntherſche Mittelstellung, die Behauptung: „daß der Gedanke des Menschengeistes von Gott als dreieiniger, ein wesentlicher Bestandtheil des menschlichen Selbstbewußtseins sei.“ Vergl. §. 35. n. III. — Nicht weniger räumen wir ferner ein [1]), daß es der Absolutheit Gottes unbeschadet geschehe, wenn Gott durch ein Anderes zu sich kommt, in einem Andern bei sich ist, wofern Gott dieß Andere, die Bedingung seiner Selbstheit, selbst setzt. Denn auch nach dem christlichen Dogma ist ja die göttliche Zeugung die Setzung eines Andern, des Sohnes im Unterschiede vom Vater, und es ist nicht daran zu denken, daß Gott, indem er so sich durch sich selber personificirt, seine Absolutheit negire, sich verendliche. Die wesentliche Unwahrheit des pantheistischen Standpunkts liegt vielmehr darin, daß er es zu dem Gedanken einer absoluten Selbstheit, geschweige der Persönlichkeit des Absoluten gar nicht kommen läßt. Das Absolute ist das ewige Procediren in die Endlichkeit und Recediren aus ihr. Das Absolute für sich ist bloß Moment, das Moment der Vorwärtsbewegung, des Aus-sichheraustretens; ebenso das Endliche, es ist für sich nichts, es ist bloßes Moment der Rückkehr des Absoluten in sich: das Wahre ist die Bewegung selber um diese zwei Punkte, diese duocentrische (elliptische) Bewegung. Das aber ist nicht eine Lösung des Problems der Speculation, der Frage nach dem Urgrund der Dinge, sondern eine Zerstörung und Auflösung der Elemente, aus denen sie erwächst. „Ohne Welt ist Gott nicht Gott“: dieß ist in dem Sinne wahr und hier gegen den Pantheismus selbst zu kehren, daß ohne ein relativ selbständiges Sein auch ein absolut selbständiges nicht gedacht werden kann. Wenn aber das Absolute nicht einmal als selbständiges Sein erkannt wird, so noch viel weniger als Geist und als persönlicher Geist.

1) Was Billroth (Religionsphilos. S. 56) bestreiten zu müssen glaubt; wovon sogleich das Nähere.

Die Unhaltbarkeit des pantheistischen Begriffs des Absoluten, und die Nothwendigkeit, den theistischen wieder zur Geltung zu bringen, haben die meisten auf Hegel gefolgten Denker (Fichte, Fischer, Weisse, Sengler u. A.) erkannt. „Aber eben, sagt der Besten einer [1]), daß dieser Proceß, dessen integrirendes Moment das Schaffen (oder nach Hegel das „„Aus-sich-entlassen““) einer Welt ist, ein ewiger genannt wird, daß also die Welt als Moment der Selbstvermittlung Gottes nothwendig gleich ewig mit Gott ist, daß auch dem Begriffe nach der selbst bewußte, in seiner Persönlichkeit vollendete Gott nicht der Schöpfung der Welt vorausgeht: dieß ist es, weßhalb das Hegelsche System, wie es durch Hegel selbst ausgeführt ist, mit dem Christenthum nicht coincidirt.“ „Eben darum, bemerkt ein anderer [2]), weil das Hegelsche Absolute die Actualität und Unruhe des absoluten Processes sei, fehle ihm noch der Kern, der ruhende Mittelpunkt, die innerlich unbewegte Klarheit der Identität, das ewige Band sich selbst erfassender Einheit.“ Darin besteht das Verdienst dieser Philosophen, daß sie in solcher Weise durch Aufzeigung der Unwahrheit des pantheistischen Denkens die Rückkehr zu der religiösen (theistischen) Idee anbahnen, nicht in Dem, was sie selbst aufstellen und den speculativen Theis-

1) Billroth, Religionsphilosophie S. 55.

2) J. H. Fichte, (die Idee der Persönlichkeit S. 35) bei Strauß I. 522.

mus nennen im, Gegensatze einerseits des gewöhnlichen Theismus, andrerseits des Pantheismus. Die auf solche Weise versuchten und in diese Mitte gestellten Systeme erweisen sich theils nicht als speculativ in dem Sinne, in dem sie es sein wollen, theils nicht als theistisch. Es besteht nämlich auf Seite dieser Denker eines Theils die Meinung, der Pantheismus treibe über sich selbst hinaus und es könne durch die bloße Consequenz des Gedankens der Fortschritt zum Theismus erreicht werden; andern Theils die, der Pantheismus sei an sich wahr und nur nicht das Wahre, sondern dieses müsse in der Zusammenfassung und Durchdringung seines Princips mit dem theistischen gesucht werden. Was jenen Gedanken betrifft, so beruht er offenbar auf einer Täuschung. Der Pantheismus treibt nicht über sich hinaus; er gleicht einem Zauberkreis, aus dem nicht anders als durch unbedingte Abschwörung seines Princips, des Gedankens der ewigen und wesentlichen Immanenz Gottes und der Welt, herauszukommen ist. Das was man als eine Ueberbauung und Abschließung des Pantheismus in seiner eigenen Gedankenstructur, als den letzten Stein seiner kühnen Wölbung betrachtet wissen möchte und selbst betrachtet, ist beim Lichte besehen nichts als die Voraussetzung und Unterschiebung der theistischen Idee. Wenn z. B. Billroth [1]) vom Hegelschen Begriff des absoluten Geistes aus weiter argumentirt: „der absolute Geist ist nicht der absolute, wenn er durch sein Anderes (d. h. durch Nicht-Gott = Creatur) sich vermittelt; er muß sich vielmehr, um absolut zu sein, durch sich selber vermitteln (also Gott durch Gott), d. h. die Selbstvermittlung Gottes muß ein immanenter Proceß sein" —; so ist das an sich völlig wahr, aber keine rechtmäßige Einwendung gegen den Pantheismus von dessen eigenem Standpunkte aus. Dieser lehrt ja ausdrücklich die Selbstvermittlung des Absoluten als eine immanente; das Andere, durch welches das Absolute sich mit sich vermittelt, ist sein Anderes,

1) A. a. O. S. 56.

ein wesentlich mit ihm identisches Sein, das durch es selbst ist, also nicht Nicht-Gott oder Creatur, kein relativ selbständiges Sein Gott gegenüber. Formell genügt also der Pantheismus jener Forderung selbst vollkommen; und derjenige, dem dieß gleichwohl nicht genügt, der eine immanente Selbstvermittlung des außer und über der Welt an und für sich seienden Gottes postulirt, steht auf dem Boden der Transcendenz, ist ein principieller Gegner der Immanenzlehre und nicht der Vollender ihres Gedankenbaues. Seinem Philosophiren kann also auch der ganze speculative Unterbau, auf dem das pantheistische System sich erhebt, nicht zu gut geschrieben werden. Deßgleichen ist auch die Teleologie, mittelst welcher Billroth das Gedankennetz des Pantheismus zerreißt, augenscheinlich auf einem ganz andern als dessen eigenem Boden erwachsen und ihm von außenherein aufgedrungen, nämlich der Gedanke: daß die Natur und Geschichte die räumliche und zeitliche Verwirklichung eines vernünftigen Zweckes, also eines von Raum und Zeit unabhängigen Gedankens sei, und daß es eine Abstraction sei, „diesen Gedanken ohne und außerhalb eines Denkenden, also eines selbstbewußten Subjects welches ihn denkt, als die reine logische Idee oder den nur erst an sich seienden Geist zu fassen" [1]). Einen Denkenden außerhalb des Gedankens oder Denkens postuliren — dieses Denken, das Billroth als das wahre und ächt speculative begreift, gilt dem pantheistischen Standpunkt vielmehr als ein unwahres, abstractes. „Neben dem zur Identität sich aufhebenden Unterschiede eine Identität als solche, außer und über dem mit sich zusammengehenden Anderssein ein Fürsichsein als solches haben wollen", ist nach Strauß [2]) ein Zeichen der Unfähigkeit speculativ zu denken, ein Beweis, „daß man von dem Standpunkte der Wissenschaft unserer Zeit (dem Pantheismus) auf den des gemeinen, nur durch speculative Reminiscenzen und Prätensionen aufgeblasenen und verschrobenen

1) A. a. O. S. 53.
2) Glaubenslehre I. S. 523.

Bewußtseins heruntergekommen ist", worin er auch — von seinem Standpunkte aus — völlig Recht hat. Jenes Argumentiren hat allein auf dem theistischen Boden Sinn und Bedeutung. Statt also über den Pantheismus hinaus kommen zu wollen, wäre von ihm vielmehr zurückzukommen. — Noch unstatthafter und ganz ohne Aussicht auf einen Erfolg erscheint der Versuch der Copulation des theistischen mit dem pantheistischen Princip. J. H. Fichte nimmt an, der Pantheismus, der Standpunkt der Immanenz sei nur einseitig und müsse durch den der Transcendenz ergänzt werden; Gott dürfe nicht blos als die Weltwirklichkeit, in seiner Welteristenz angeschaut, er müsse auch als selbstbewußter Geist in sich vor und außer der Welt, in seiner Transcendenz erfaßt werden. In dieser Beziehung kann nur wiederum Strauß Recht gegeben werden, wenn er der ausgesprochenen Absicht Fichte's, „dem übergreifenden Processe (des Hegelschen Absoluten) das einfach ruhende Auge einzupflanzen", mit den Worten begegnet[1]): „wozu das Kunststück, da es (das Hegelsche Absolute) schon natürliche Augen hat, ihm noch welche einsetzen zu wollen, die ja als eingesetzte doch nur Glasaugen sein könnten"? Daß dem Hegelschen Pantheismus Einseitigkeit nicht vorzuwerfen sei, glauben wir oben gezeigt zu haben. Von welchem Systeme der Immanenz man aber auch ausgehen möge, immer ist es verkehrt und unstatthaft zu sagen, es sei wahr, aber gerade nur die halbe, für sich unverständliche Wahrheit. Der Pantheismus ist nur entweder ganz oder gar nicht wahr; daher man sich entweder ganz zu ihm bekennen, oder ganz von ihm zurücktreten muß. Die Mittelstellung, welche Fichte einnimmt, wenn er das Princip der Immanenz durch das der Transcendenz vervollständigen und corrigiren zu können glaubt, ist innerlich unmöglich: dieß sollte im Grunde gar keines Beweises bedürfen. Es ist nicht schwer, den Fehlschluß zu entdecken, auf den sie begründet ist. Es ist wahr, Gott kann der Welt nicht

1) A. a. O.

gegenüber stehen; denn das wäre ihre Gleichstellung mit ihm, eine Vertheilung der Absolutheit auf beide, und folglich die Negation des Absoluten. Aber die Folgerung: es müsse daher im Interesse der Absolutheit Gottes die ewige Weltdurchdringung Gottes mit seinem Wesen (und weiter zurück, eine „Natur" in Gott) angenommen, die „sinnlose" Lehre einer Schöpfung aus Nichts verworfen und dagegen behauptet werden, daß Gott die Welt aus der Tiefe seines eigenen Wesens schöpfe u. s. w.: diese Folgerung ist nicht concludent. Es liegt etwas zwischen jener Prämisse und diesem Schluß, was nicht zu übersehen oder zu überspringen, sondern wohl zu beachten ist; zwischen dem Dualismus und dem Monismus, jenem Gegenüber von Gott und Welt und dieser Immanenz beider liegt der christliche Theismus, die Lehre von Gott als dem ewig in sich selbst vollendeten Absoluten, dem Schöpfer und Herrn der Welt. Die Welt steht Gott nicht gegenüber, noch ist sie in irgend welchem Betracht ein Moment seines Wesens und Lebens — sie steht unter ihm als seine Creatur. Dieß ist das Verhältniß, welches, indem es die Absolutheit Gottes zur vollständigsten Anerkennung bringt, zugleich seine Persönlichkeit unangetastet läßt, und somit der Forderung des Gedankens unbeschadet der Wahrheit der religiösen Idee Genüge leistet, wogegen die Annahme einer ewigen Welt-Durchdringung Gottes mit seinem Wesen die göttliche Persönlichkeit opfert, ohne auch nur dem Begriff des Absoluten zu genügen.

Die Situation des speculativen Theismus ist keine beneidenswerthe. Auf der einen Seite das trostlose Resultat des pantheistischen Denkens, aber mit dem anziehenden, glänzenden Titel einer reinen, voraussetzungslosen Speculation; auf der andern Seite die theistische Idee, in der einen Hand den Inhalt, der den Menschen allein interessiren kann, in der andern ein speculatives Armuthszeugniß — ist er dem Verwalter im Evangelium (Luc. 16) vergleichbar, der sich selbst sagen mußte: graben kann ich nicht, und zu betteln schäme ich mich. In solcher Noth schien sich ihm in den Böhme-Schelling-

schen Ideen, die eine immanente Unterscheidung in Gott unabhängig von der Welt zur Anschauung bringen, ein ebenso sicherer als ehrlicher Ausweg zu bieten; daher er auf sie zurückgriff. Allein nichts kann einleuchtender sein, als daß der *pantheisirende Monarchianismus*, den sie darbieten, die Schwierigkeiten verdoppelt, indem dieser keiner der beiden gleichberechtigten Forderungen eine Genüge leistet. Das Unendliche, die Quelle und Wurzel aller Dinge ist selbst nothwendig ein in sich unterschiedenes, nicht die abstracte Einfachheit und Identität: dieß ist der viel ausgebeutete Grundgedanke Böhmes. Eine innere Unterscheidung und Gegensätzlichkeit ist die Bedingung, ohne welche das Unendliche nicht lebendig, nicht persönlich sein könnte. „Kein Ding ohne Wiederwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widerstrebet, so gehts immerdar für sich aus und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand“ [1]). Ein Wesen, sagt Schelling [2]), das blos es selbst wäre, als ein reines Eins, wäre nothwendig ohne Offenbarung in ihm selbst, denn es hätte nichts, darin es sich offenbar würde: es könnte ebendarum nicht als Eins *sein*, denn das actuelle, wirkliche Sein ist eben die Selbstoffenbarung. Soll es als Eins *sein*: so muß es sich offenbaren in ihm selbst; es offenbart sich aber nicht, wenn es blos es selbst, wenn es nicht in ihm selbst ein Anderes, und in diesem Andern sich selbst das Eine, also wenn es nicht überhaupt das lebendige Band von sich selbst und einem Andern ist.“ „So lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt, und der bejahenden, ausbreitenden Kraft eine einschränkende, verneinende, entgegengesetzt wird: so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit sein. Alles Bewußtsein

1) Von göttlicher Beschaulichkeit 1, 8. b. Strauß I. p. 510.

2) Verhältniß der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre. S. 53.

ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammennehmen, Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität“ [1]). Damit ist der Begriff eines Processes, einer Selbstvermittlung der unterschiedenen Momente oder Kräfte zur concreten Einheit des Wesens von selbst gegeben. „Ich setze Gott als das A und das O; aber als das A ist er nicht, was er als das O ist“ [2]). „In dem Ungrund oder der Indifferenz ist (Gott) freilich (noch) keine Persönlichkeit; aber ist denn der Anfangspunkt das Ganze?“ [3]) Man muß nach Schelling den entfalteten Gott von dem noch unentfalteten, den wirklichen von dem erst möglichen, den existenten Gott von Gott als dem Grunde seiner Existenz unterscheiden. Der Grund oder die Natur in Gott geht Gott als existirendem voran; aber Gott ist auch wieder das Prius des Grundes, indem der Grund als solcher nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte [4]).

Daß Gott nicht als die abstracte Identität gefaßt werden darf, daß ein Proceß, eine Unterscheidung und Vermittlung unterschiedener Momente in ihm gedacht werden muß, wenn er als lebendiger Gott und als die Quelle alles Lebens begriffen werden soll, wurde früher im Vorbeigehen angemerkt (S. 543). Schon auf der niedrigsten Naturstufe besteht die Form des *Organismus*, der Ineinsbildung verschiedener Momente und Elemente, und mehr und mehr verinnerlicht und vergeistigt sich dieses Gesetz, je höher wir uns auf der Stufenleiter der endlichen Dinge erheben bis hinan zu den Geisteswesen, die sich auf Grund ihres *individuellen Gattungslebens* als ihrer selbst bewußte und sich selbst bestimmende Wesen, d. i. als *Persönlichkeiten* darstellen. Daß alles Wirkliche ein

1) *Schelling*, Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. S. 98 f.

2) *Schelling*, a. a. O. S. 112.

3) Philosoph. Schriften. I. S. 505 (Aeltere Sammlung).

4) A. a. O. S. 429.

Lebendiges ist in dieser bis zur Persönlichkeit aufsteigenden Ordnung der Lebendigkeit: darin sehen wir eine Offenbarung des göttlichen Seins und Lebens, in dieser Wahrnehmung erkennen wir eine Bestätigung unseres Glaubens an einen lebendigen und persönlichen Gott. In ihrer Allgemeinheit also anerkennen wir gerne die obigen Unterscheidungen und ihre Nothwendigkeit. Allein der speculative Gottesbegriff, auf den sie abzwecken, und dem sie angepaßt sind, besteht die Probe der Wahrheit nicht. Einmal schon insofern nicht, als derselbe ein auf den Unterschied von Natur und Geist in Gott gebauter Monarchianismus ist. Der Monarchianismus ist an und für sich schon ein unberechtigter Anthropomorphismus. Gegen ihn treten die Argumente in Kraft, die der Pantheismus auf die Persönlichkeit Gottes überhaupt gemünzt hat (S. 547 ff.); denn es kann kein Ich gedacht werden, das weder außer sich noch innerhalb des eigenen Wesens ein Nicht-Ich zur Seite hat. Wird also Gott als Einzelperson angeschaut, so ist das eine sinnliche und gedankenlose Betrachtung, die keine Wahrheit hat. Wird die Persönlichkeit Gottes nun noch auf den Unterschied von Natur und Geist gebaut, so heißt das dem Anthropomorphismus das Siegel aufdrücken. Wir sind zwar weit entfernt, dem speculativen Theismus die grob sinnliche Vorstellung der göttlichen Persönlichkeit nach dem Typus der leiblich geistigen Ichheit des Menschen beizumessen, wie dieses wohl in seinem Namen ausgesprochen wird [1]); aber wenn der

1) Der Verfasser des oben (S. 556) angeführten Schriftchens sagt (S. 30): „Der Theist behauptet mit Recht, daß der Begriff der Persönlichkeit keineswegs mit dem Begriffe der Endlichkeit oder Beschränktheit zusammenfällt. Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein; und Selbstbewußtsein läßt sich auch als Unendliches denken (wovon wir übrigens auf S. 42 das förmliche Gegentheil lesen; vgl. a. a. O.). Kein Wesen kann jedoch bewußt sein, wenn nicht entweder außer ihm oder in ihm etwas ist, wovon es auf sich reflectiren kann. Bei Gott, der als das einzige ursprünglich vorhandene Wesen kein Wesen neben sich hat, kann nur das letztere gedacht werden. Der Mensch selbst, obwohl von vornherein auf andere Wesen angewiesen, bedarf derselben doch nur zur vollen Entwicklung seiner Kräfte, nicht zur Erzeugung des Selbstbewußtseins an sich. Auch ohne Beziehung auf Andere kommen wir zum Bewußtsein, indem unser Denken den Körper (!) als etwas von ihm Verschiedenes wahrnimmt und sich mit diesem Verschiedenen als eins (!) erkennt oder wenigstens empfindet. Die Persönlichkeit beruht sonach auf dem Gegensatze zweier Bestandtheile. Sie wird sich als Ich bewußt, indem sie sich als denkend von der Voraussetzung ihres Daseins unterscheidet und zugleich als Einheit mit ihr zusammenfaßt. Der theistische Gott bedarf also, um bewußte Person zu sein, keines Wesens außer sich; aber er muß, um es zu sein, in sich selbst unendlicher Weise die nämliche Doppelheit haben, welche wir bei den endlichen Organisationen Geist und Körper nennen." Der Verf. verwirft den Begriff einer rein geistigen Persönlichkeit; auch die Schrift wolle, wenn sie Gott „Geist" nenne, dieß nicht im Sinne reiner Geistigkeit verstanden wissen. Der menschliche Geist könne sich wirkliche Persönlichkeit nur als Verbindung von Geist und Körper denken (S. 32). Ein solcher Theismus befriedigt freilich den Verstand so wenig als die Vernunft.

Unterscheidung einer „Natur" in Gott nicht etwa die Bedeutung einer blos analogisch wahren Vorstellung, sondern die einer speculativen Wahrheit vindicirt wird, so liegt darin jedenfalls ein Anthropomorphismus, den zu theilen oder zu billigen der christliche Theismus viel zu speculativ ist.

Andrerseits besteht die Unwahrheit jenes speculativen Gottesbegriffs in dem pantheistischen Elemente desselben. Dem pantheistischen Begriffe des Absoluten: ohne Welt ist Gott nicht Gott — wird nicht entschieden entgegengetreten, sondern nur Abbruch zu thun gesucht. Man nimmt in dem Absoluten selbst, an sich betrachtet, unterschiedene Momente an, und gibt damit der Möglichkeit einer immanenten, d. i. von dem Dasein der Welt unabhängigen Selbstvermittlung Gottes Raum; aber diese Unterscheidung ist von solcher Art, daß sie dem pantheistischen Begriffe in die Hände arbeitet. Ist das Princip ein halbes, so kann der Erfolg kein ganzer sein. Wenn Gott vermöge seiner Natur nicht frei ist von dem Drange, eine Welt aus sich zu gebären, wenn er die Welt vielmehr aus sich entläßt, als sie schafft; wenn seine Natur die Wurzel der Dinge

ist, somit ein Verhältniß der Consubstantialität zwischen ihm und der Welt stattfindet; so ist er auch nicht frei, und folglich nicht persönlich. Nur der unabhängig von der Welt in sich selbst vollendete Gott, welcher Schöpfer der Welt durch sein bloßes Wort, durch die absolute (allmächtige) Kraft seines Willens ist: Er allein ist ein persönlicher Gott. Daran hängt alles: daß Gott als das schlechthin Unabhängige, aus und durch und in sich selbst Seiende erkannt, daß deßhalb der göttliche Selbstvermittlungsproceß rein innerhalb des göttlichen Wesens selbst gehalten, und kein anderes Sein, auch nicht der Gedanke, eines solchen, als Bedingung oder Element desselben statuirt werde [1]). Nur in dieser Weise kann der Begriff der Persönlichkeit Gottes, die uns allein interessirt und darum allein auch wissenswürdig ist, festgehalten werden, ein Begriff, der, wie Niemand läugnen kann, auf das Princip der reinen — wohl zu unterscheiden von der abstracten — Transcendenz Gottes, d. h. seiner schlechthinigen Bedingungslosigkeit und Unabhängigkeit von der Welt basirt ist. Wollte man nur diesen Cardinalpunct fest ins Auge fassen: wie viel wäre damit gewonnen, wie viele unnütze Reden erspart! Man würde dann erkennen, daß es kein Mittleres gibt zwischen dem Pantheismus und dem Theismus (ohne Beisatz), und das Bemühen, zwischen der religiösen Idee und dem pantheistischen Gedanken zu vermitteln, daher nothwendig erfolglos bleiben müsse.

Der rein theistische Versuch, den Monarchianismus zu rechtfertigen, besteht darin, daß die Unterscheidung Gottes an sich von seinem Denken für ausreichend zur Erklärung des Selbstbewußtseins Gottes (des Grundmoments seiner Persönlichkeit) gehalten, und aus diesem Grunde auf die Annahme jenes substantiellen Unterschiedes von Natur und Geist, wie des rein persönlichen im Sinne des christlichen Dogma verzichtet wird. Man argumentirt etwa in dieser Weise: „In denjenigen Momenten, wo der menschliche Geist der Welt abgekehrt, dem in ihr stattfindenden Abflusse der Erscheinungen verschlossen, sich des tiefsten, lebendigsten Selbstbewußtseins erfreut, steht allerdings dem Ich ein Anderes gegenüber; allein was ist das? Das ist die Fülle der Gedanken, welche dem geheimen Boden des Ichs entspringend und in lebendiger Bewegung fortströmend, seiner Anschauung zum Objecte dient. Denken wir uns nun den absoluten Geist, den ewig und unveränderlich seienden, welcher in der unerschöpflich seinem Schooße entspringenden und sich schaffend verwirklichenden Fülle von Ideen sich offenbart, und in der Anschauung derselben ewig verharrt — sollte nicht diese göttliche Ideenfülle, die nie angefangen hat und nie aufhört, nie zunimmt noch abnimmt, welche sich immer in gleicher Unendlichkeit aus der Tiefe des göttlichen Seins ergießt, uns zur Erklärung des göttlichen Selbstbewußtseins vollkommen ausreichen? In ihr haben wir ein dem göttlichen Wesen gegenüberstehendes Andere, das aber nicht unabhängig von ihm existirt, und daher auch seiner Absolutheit keine Schranken setzen kann; ein Anderes, welches einen Gegensatz bildet zu der göttlichen Substanz, der aber nie zu einer realen Trennung in Gott werden kann, sondern immer wieder vermittelt, aufgehoben wird, weil ja alle Ideen Gottes aus seinem Wesen entspringen, ihm inhäriren und in die Einheit seines Seins zurückgenommen werden. Aber wir begreifen es, wie Gott sich in dieser seiner unendlichen Gedankenfülle selbst erkennt, und den Inhalt seines Selbstbewußtseins findet, weil sie ja Offenbarung seiner selbst, des innern unendlichen Reich-

1) Treffend sagt Billroth (Religionsphil. S. 57): Der Pantheismus fehlt nicht darin, daß er die Selbstvermittlung durch unterschiedene Momente hindurch für das Leben und Selbstbewußtsein Gottes als nothwendig fordert, sondern nur dadurch, daß er als das eine Moment dieser Selbstvermittlung die äußerliche Natur und den endlichen Geist nimmt, während ja eben der Begriff des absoluten Geistes dieß in sich schließt, daß er sich in sich, ohne außer sich zu gerathen, vermittelt, d. h. daß er sein Leben, Selbstbewußtsein und Freiheit nicht blos aus sich und durch sich (so daß das Durch das Setzende bezeichnet), sondern auch in sich und durch sich (so daß das Durch das Gesetzte bezeichnet) habe.

thums seines Seins, seines ewig activen, unerschöpflichen Lebens ist" [1]).

Also Gott schaut sich in seinem Denken und erkennt darin sich selber: Ich bin Ich. — Was ist denn nun das für ein Denken, was sind das für Gedanken oder Ideen, in deren Anschauung Gott sich objectiv wird? Man kann zunächst von dem Inhalte noch absehen und nur das Denken selber als solches ins Auge fassen. Dann ist diese Erklärung des göttlichen Selbstbewußtseins nichts anderes als eine Uebertragung des Cartesianischen cogito ergo sum auf Gott. Gott, auf sich reflectirend, nimmt sich als denkend wahr, und indem er sich als das Princip und die Quelle seines Denkens erkennt, wird er seiner selbst sich als denkendes Wesen (mittelbar) bewußt, oder wie Cartesius gesagt hätte, seiner Existenz gewiß. Diese Erklärung hat nicht weniger als alle Gebrechen, die eine solche überhaupt haben kann. Sie ist nicht eine Erklärung des göttlichen Selbstbewußtseins, indem sie Gott ganz und gar wie ein menschliches Ich vorstellt; sie ist aber auch keine Erklärung des Selbstbewußtseins Gottes, nämlich nicht des unmittelbaren Selbstbewußtseins, des Grundbewußtseins Gottes, sondern blos des mittelbaren, reflectirten; folglich setzt sie voraus, was sie nachweisen und erklären sollte. Das Denken, die Gedanken und Ideen Gottes und die Reflexion auf sie sind Aeußerungen Gottes als selbstbewußten Geistes, nicht das Wesen seines selbstbewußten Geistes, nicht sein Selbstbewußtsein, das vor und unabhängig von ihnen in sich bestehend gedacht werden muß. Wie dieses zu denken, welches die constituirenden Factoren desselben seien, darnach allein kann hier die Frage sein. Sehen wir auf den Inhalt der göttlichen Ideen oder Gedanken, so werden wir im Ganzen dieselben Mängel wiederkehren sehen. Der Inhalt des göttlichen Denkens kann nur entweder das eigene Wesen Gottes, oder die Welt als ein anderes Sein, d. h. sein Andersein

1) J. F. Bruch, Lehre von den göttlichen Eigenschaften. 1842. S. 131.

sein. Im ersten Falle erhalten wir statt einer Erklärung des göttlichen Selbstbewußtseins eine Nominaldefinition desselben, dahin lautend: wenn Gott sich selbst, sein eigenes Wesen anschaut oder denkt und darin sich selbst erkennt, so ist das sein Selbstbewußtsein. Im andern Falle aber, wenn wir annehmen sollen, der Weltgedanke sei ein wesentliches, integrirendes Moment des göttlichen Selbstbewußtseins, finden wir uns mit einemmale auf den pantheistischen Boden zurückgestellt, auf dem, wie wir wissen, der Begriff des Selbstbewußtseins Gottes als Grundeigenschaft seiner Persönlichkeit nicht auf- sondern untergeht. Wiewohl der Weltgedanke Gottes nicht die Welt selber, der *κόσμος νοητός* (die Ideenwelt) nicht die zeiträumliche Wirklichkeit der Dinge ist, so wird die wesentliche Bedeutung des Satzes dennoch keine andere sein können als die des vollen und rücksichtslos lautenden Ausdrucks: ohne Welt ist Gott nicht Gott. Denn wenn der Weltgedanke ein wesentliches Element des Selbstbewußtseins Gottes ist, so muß die Weltwirklichkeit auch ein wesentliches Element der Existenz Gottes sein, und das göttliche Selbstbewußtsein kann nur als die Rückkehr Gottes in sich aus seiner Weltwerdung begriffen werden [1]). Man muß den Weltgedanken Gottes als die freie Conception seines unabhängig von demselben in sich vollendeten selbstbewußten, persönlichen Geistes fassen, wenn das pantheistische Ergebniß abgeschnitten werden soll: dann aber kann derselbe aus dem kaum angegebenen Grunde nicht zur Erklärung des göttlichen Selbstbewußtseins herbeigezogen werden.

III. Die Persönlichkeit Gottes ist die höchste, daher am sorgfältigsten zu hütende und in ihrer völligen Reinheit unan-

1) Umgekehrt, wenn, wie Günther will, der Gottesgedanke des Menschengeistes ein wesentlicher Bestandtheil des menschlichen Selbstbewußtseins ist; so erfordert die Consequenz, in dem Menschengeiste eine Wesensentfaltung Gottes, in dem menschlichen Selbstbewußtsein das Selbstbewußtsein Gottes im Menschen anzuerkennen. Wer also diese Conclusion nicht will, der muß die Prämisse fallen, oder sich den Vorwurf eines fehlerhaften Concludirens und der mangelnden Consequenz gefallen lassen.

tastbar zu erhaltende Wahrheit. Was man gegen sie einwendet, indem man behauptet, daß das unendliche, absolute Wesen als Persönlichkeit nicht gedacht werden könne, hat nur die Wahrheit, daß es als Person, d. i. als Einzelperson oder monarchianisch nicht gedacht werden kann, und ist die Behauptung im übrigen, in ihrer Allgemeinheit unstichhaltig und verwerflich, wie wir gezeigt haben. Was man sodann, von jener grundlosen Voraussetzung geleitet, an die Stelle des persönlichen Gottes zu setzen beabsichtigt, das pantheistische Absolute, das ἓν καὶ πᾶν; so ist dieß, wie wir gleichfalls gesehen, nicht allein unverträglich mit der religiösen Idee, sondern rechtfertigt sich nicht einmal unter dem Gesichtspunkte des Gedankens, der speculativen Erkenntniß der Wahrheit. So muß es also bei der theistischen Idee sein Bewenden haben.

Indem wir aber die Idee des persönlichen Gottes aus ihrer Unmittelbarkeit und Unbestimmtheit zu einer vermittelten und bestimmten Erkenntniß zu erheben trachten; so kann dieses, wie gezeigt, nur dadurch geschehen, daß wir über die abstracte Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens hinausgehend eine innere Unterscheidung, einen Selbstvermittlungsprozeß in Gott annehmen, kraft dessen er der lebendige Gott, der ewig sich aus seiner Substantialität zur Subjectivität erhebende absolute Geist, persönlicher Gott ist. Diesen Gedanken einer innern Unterscheidung und Vermittlung der unterschiedenen Momente zur concreten Einheit, den uns das christliche Trinitäts-Dogma in bestimmt ausgesprochener Weise entgegenbringt, sehen wir in seiner Allgemeinheit durch die gesammte Wirklichkeit der Dinge, am vollkommensten und unmittelbarsten durch das Dasein des (endlichen) Geistes bestätigt und bewährt. Die Dinge offenbaren Gott als den intelligenten Urgrund, als denkenden Geist nur in ihrer Gesammtheit, in ihrem Zusammenhang als Weltsystem oder Universum; der (endliche) Geist allein ist an und für sich Gott verwandt, ein Ebenbild und somit eine unmittelbare Offenbarung Gottes als Geist. Daraus folgt, daß die Analogie

des endlichen Geistes — denn auch er ist Gott nicht consubstantiell — das eigentliche und unmittelbare Fundament der Erkenntniß Gottes und seines Wesens überhaupt, wie insbesondere der Erkenntniß von ihm als dem Dreieinigen, d. i. dem absolut persönlichen Geiste sein muß.

Indem wir also unserm Versuche, in dem dreieinigen Gott, als welcher er uns durch das Christenthum geoffenbart ist und von uns geglaubt wird, den absolut persönlichen Geist zu erkennen, die Analogie des endlichen menschlichen Geistes zu Grunde legen, so ist die kaum bezeichnete immanente Unterscheidung in Gott, von der wir auszugehen haben, entweder nach der Analogie des Unterschieds von Natur und Geist, oder nach der höhern des an sich seienden und des an und für sich seienden, d. i. denkenden und wollenden Geistes (in der doppelten Richtung, auf sich selbst und auf Anderes), also des Geistes als Substanz und als Subject (persönlicher Geist) zu fassen. Die Uebertragung der erstern Analogie auf Gott führt aber, wie wir gezeigt haben, entweder zu einem Anthropomorphismus, einem sinnlichen, dem absoluten Wesen unangemessenen Begriffe seiner Geistigkeit und Persönlichkeit, oder zur Negation seiner Persönlichkeit, zu dem pantheistischen Begriffe des Absoluten. Es bleibt somit nur die Unterscheidung Gottes an sich, d. i. des Wesens oder der Natur Gottes, von Gott sofern er Subject ist und als solches denkt und will. Diese Unterscheidung läßt aber zunächst wiederum zwei Anwendungen zu, wovon die eine, die monarchianische, durch den Glauben an die substantielle Gottheit Christi und des hl. Geistes, d. h. an Gott in drei Personen, die andere, die pantheistische, durch den Glauben an die absolute Persönlichkeit Gottes ausgeschlossen ist. Auf jener Seite stellt man sich das Denken und Wollen Gottes als bloße Accidenzen seines außer und unabhängig von ihnen für sich bestehenden Wesens vor, womit, von dem Gegensatz gegen das christliche Dogma abgesehen, die Persönlichkeit Gottes, das göttliche Selbstbewußtsein nicht erkannt und erklärt, sondern blos

unmittelbar gesetzt, d. h. vorausgesetzt ist (S. 567). Auf der andern Seite, wenn das Denken eines Andern, (des Endlichen) als constituirender Factor des göttlichen Seins als eines concret wirklichen und lebendigen, Gottes als Geist und Subject angenommen wird, so ist diese pantheistische Auffassung unstreitig eine solche, wodurch der Glaube an einen persönlichen, also auch an den dreipersönlichen Gott umgestoßen und als Köhlerglaube hingestellt wird. Die wahre Auffassung jener Unterscheidung, d. h. diejenige, mittelst der allein der Glaube an einen persönlichen Gott, der christliche Glaube an den dreipersönlichen Gott zur Erkenntniß gebracht und denkend bewährt werden kann, liegt in der Mitte zwischen jener monarchianischen und dieser pantheistischen Ausdeutung. Die Unterscheidung des Geistes an sich, seinem Wesen nach, und des selbstbewußten und selbst sich bestimmenden (denkenden und wollenden) oder persönlichen Geistes ist in dem Sinne einer immanenten Selbstvermittlung des Geistes zu verstehen, die in dem Denken und Wollen als seinen wesentlichen Coefficienten ihre Wurzeln und treibenden Kräfte hat, und deren Ergebniß das selbstbewußte Denken und das selbst sich bestimmende Wollen, die Persönlichkeit des Geistes ist. So muß sie gefaßt werden, wenn sie ihren Zweck erfüllen soll. Auf zwei Punkte also kommt alles an: erstens darauf, daß wir den Selbstvermittlungsproceß des Geistes als einen immanenten, nur aus seinem eigenen Wesen (nicht durch Vermittlung eines andern), durch sein eigenes Denken und Wollen erfolgenden fassen; zweitens darauf, daß diese Thätigkeiten als personificirende, die Persönlichkeit des Geistes bedingende, nicht als persönliche Acte des Geistes — seien es reflexive, auf ihn selbst gerichtete (mittelbares Selbstbewußtsein), oder nach außen gerichtete (Wissen von Anderem) — begriffen werden.

Der Mensch, dessen Analogie uns in der Erkenntniß Gottes leitet, ist endlicher Geist; Gott ist unendlicher Geist. Um zu wissen, was Gottes Unendlichkeit besagen will, muß man wissen, was des Menschen Endlichkeit besagt. Die Endlichkeit nun des Menschen, auch sofern er Geist ist, besteht vor allem darin, daß er ein Wesen eigener Art neben andern Wesen ist. Sein Dasein und Leben stützt sich auf Mitdasein; als Geist insbesondere bedarf er, um zu seiner zeitlichen Erscheinung und Verwirklichung zu gelangen, der eigenen Außenwelt, d. i. seiner Leiblichkeit, und der fremden Außenwelt, der Erscheinungswelt. Diese Voraussetzungen und Bedingungen seines lebendigen Daseins setzt er sich nicht selbst, sondern sie sind ihm gesetzt, wie er selbst ein durch ein Anderes gesetztes, nicht causa sui ist. Gott ist einzig; nichts steht neben ihm, nichts reicht an ihn hinan. Er ist aus und durch sich selbst und hat nichts außer ihm, was sich als Voraussetzung oder Bedingung seiner Verwirklichung und seines Lebens verhielte. Eben deßhalb müssen die Bedingungen seines Lebens und seiner Persönlichkeit nur in seinem eigenen Wesen, nicht in einem andern (dem Endlichen) gesucht, und als von ihm selbst gesetzt, nicht als ihm gesetzte, als Negationen oder Schranken begriffen werden; d. h. es muß eine aus seinem Wesen (welches als Geist Denken und Wollen ist) entspringende Bewegung, eine Unterscheidung Gottes von sich und Zusammenfassung und Vermittlung mit sich angenommen werden. Die nähere Beschaffenheit dieses göttlichen Selbstvermittlungsprozesses muß sich im weitern Verfolg der Analogie des menschlichen uns vor Augen stellen.

Der menschliche Geist ist ein Wesen eigener Art, sagten wir. Welches ist nun seine Art? Dieß, daß er in eine unbestimmte Mehrheit individueller Geister auseinander tritt, sich besondert oder differentiirt. Deßhalb faßt er sich nur in einer collectiven oder specifischen, nicht in einer numerischen Wesenseinheit oder singulären Existenz zusammen; es sind lauter bloß relative Totalitäten, nirgends die absolute Totalität; diese ist nur potentiell in dem ursprünglichen Menschen. Sollen wir nun in dem göttlichen Wesen, sofern es ein dreieiniges ist, eine ähnliche Unterscheidung denken, so muß sie dem Wesen Gottes gemäß, mithin als eine absolute oder solche gedacht werden, kraft welcher der an sich seiende Gott (Geist) die ganze unge-

theilte (weil untheilbare) Fülle seines Wesens aus sich heraus setzt, mithin in ein Anderes ausgießt. Dieser absoluten Besonderung entspricht die absolute Zusammenfassung und Vermittlung, welche, wenn die Unterscheidung keine bloß ideelle sein, sondern einem Hypostasenunterschied gleich kommen soll, nur in einem Dritten gedacht werden kann, in dem die Unterscheidung sich abschließt, die Einheit als concrete vollzogen ist. Was sind nun diese drei? Individuen, und folglich auch Personen in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes (naturae rationalis individua substantia) können sie nicht sein, weil keine Besonderung (Differentiirung) der göttlichen Substanz, die ja schlechthin untheilbar ist, angenommen wird; nicht angenommen werden kann, indem solche Personen ebenso viele Wesen wären. Auf diesem Standpunkt kann daher auf jene Frage gar keine Antwort gegeben, der trinitarische Prozeß gar nicht näher gedeutet werden [1]). Wollte man aber innerhalb der Gattungsanalogie stehen bleiben und sagen, daß, wie die ganze Reihe der menschlichen Individuen und Personen auf den Urmenschen zurücklaufe, und das in ihm potentialiter gesetzte Ganze durch den Naturact der Zeugung in die Reihe der für sich seienden Einzelwesen sich actu auflöse, in ähnlicher Weise auch Gott Vater die an sich seiende göttliche Monas (*χορυφή, ἕνωσις, ἀρχὴ καὶ*

1) Hierüber drückt sich Anselm von Canterbury, ganz wie Augustin (ob. S. 431), folgendermaßen aus. Monolog. c. 78 (cf. c. 37): Ecce patet omni homini expedire ut credat in quandam ineffabilem trinam unitatem et unam trinitatem: unam quidem et unitatem, propter unam essentiam; trinam vero et trinitatem, propter tres, *nescio quid*. Licet enim possim dicere trinitatem propter patrem et filium et utriusque Spiritum, qui sunt tres, non tamen possum proferre uno nomine propter quid tres, velut si dicerem propter *personas*, sicut dicerem unitatem propter unam substantiam. *Non enim putandae sunt tres personae;* quia omnes *plures personae sic subsistunt separatim ab invicem, ut tot necesse sit esse substantias, quot sunt personae,* quod in pluribus hominibus, qui quot personae tot individuae sunt substantiae, cognoscitur. Quare in summa essentia sicut non sunt plures substantiae, ita nec plures personae.

πηγὴ τῆς θεότητος s. ob. S. 277. 436. 445 f.) darstelle, und aus ihm durch Zeugung der Sohn, aus beiden durch Hauchung der hl. Geist hervorgehe: so wäre dieser Vorstellung die Wahrheit nicht abzusprechen, aber sie enthielte doch nur ein Moment der Wahrheit. Ausschließlich festgehalten und als das Wahre behauptet, wäre sie der subordinatianische Monarchianismus.

Die Individualität ist nur erst die Form, wie aller endlichen Existenz, so auch der des menschlichen Geistes. Gehen wir also weiter und fragen: was ist der Geist seinem Wesen nach (an sich, als Substanz), und wie ist er persönlicher Geist (Subject, Ich), und zwar sowohl als endlicher wie als unendlicher? Der Geist ist denkendes und wollendes Wesen, Verstand und Wille. Der endliche, menschliche Geist ist dieses aber erstens im Unterschiede des einen vom andern: er ist Verstand und Wille. Er ist es zweitens als werdender, und zwar deßhalb, weil er auf Natur gepfropft ist. Auf der ersten Stufe seines zeitlichen Daseins, am Anfange seines Seins ist er blind und unfrei, und insofern außer sich (Nicht-Geist), als er in der Thätigkeit der äußern Sinne und in den Naturtrieben aufgeht. Nur allmählig und nur unter dem Einfluß äußerer Anregungen und Einwirkungen und im Zusammenhang mit der Entwicklung seines leiblichen Organs kommt er zu sich selbst, wird er seiner selbst bewußt und mächtig. Er ist nicht reiner Geist drittens auch insofern, als er Verstand und Willen nur hat, nicht ist [1]), nur als Vermögen besitzt, nur vom Vermögen zur Thätigkeit (a potentia ad actum) übergehend denkt und will. Sein Vermögen zu denken bleibt außer seinem Denken, weil es in einem andern, in dem absoluten Denken begründet ist; ebenso bleibt sein Wille außer seinem Wollen, aus dem-

1) Augustin. de trin. XV. n. 42. Non hoc est nobis *esse* quod est *nosse. ibid.* n. 24. Nur in dem reinen, absoluten Geist ist Sein und Wissen, Sein und Personsein eins und dasselbe (non aliud est deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem) VII. n. 11.

selben Grunde. In allen diesen Beziehungen ist Gott als Geist schlechthin über den Menschen erhaben, weil er der Absolute ist. Gott ist Verstand und Wille, denn er ist Geist. Er ist dieß aber: 1. in absoluter Durchdringung beider; 2. ewigerweise; 3. schlechthin und rein, sofern er nicht aus der Substanzialität in die Subjectivität, vom Vermögen zur Thätigkeit übergeht, sondern reines Denken und Wollen, reine Thätigkeit [1]), also der Geist ist, der in seiner Thätigkeit, in seinem Denken und Wollen aufgeht, dessen Potenz in dem Actus, dessen Substanz in dem Subject aufgehoben ist. Allein diese Bestimmungen sind in solchem directen und einfachen Gegensatze gegen die des endlichen Begriffs bloß negativ, bloße Directiven, ideale Zielpunkte, denen wir in Aufstellung des Begriffs des göttlichen Geistes zustreben, um den Anthropomorphismus abzuwehren, nicht der eigentliche Inhalt desselben. Dieser muß positiv sein und kann nur von dem positiven Inhalte des endlichen Begriffs aus durch Beseitigung dessen, was an ihm das Endliche, Beschränkende, Negative ist, gewonnen werden.

Persönlich, Subject ist der Geist, sofern er sich in sich selbst erfaßt (als denkender und wollender), und sich als Ich von einem Andern als seinem Nicht-Ich unterscheidet. Wie das in Gott sich verhalte, soll also unter Voraussetzung der göttlichen Dreieinigkeit als des Geheimnisses der absoluten Persönlichkeit Gottes nach der Analogie der Persönlichkeit des menschlichen Geistes gezeigt werden. Die Thätigkeit, worin und wodurch Gott sich als den absoluten persönlichen Geist darstellt, kann nur von ihm selbst ausgehen, weil er der Absolute ist, und kann nur Denken und Wollen sein, weil er der absolute Geist ist. Aber was für ein Denken und Wollen kann dieses sein? Offenbar nicht das Denken und Wollen eines Andern, was nicht Gott ist, noch ein auf sich selbst reflectirendes Denken und mittelbares sich Wollen

1) Thomas, summa contr. gentil. I, 45. Vgl. §. 37.

Gottes; denn es handelt sich hier vielmehr um den Grund dieses Denkens und Wollens, als der Aeußerungen des *actu* persönlichen Geistes, um die Frage, wie und wodurch er actu persönlich ist. Es kann also nur das substantielle mit dem Wesen des Geistes identische Denken und Wollen als ein personificirendes gemeint sein. —

Das Denken als ein substantielles, als wesentliche Thätigkeit des Geistes gefaßt, ist das Aussichherausstreben des Geistes, um im Unterschiede von sich bei sich zu sein, die Negation seiner Substantialität um als Subject, als in sich seiender Geist zu sein. Damit, daß er dieß ist, nämlich in sich seiender, sich denkender, selbstbewußter Geist, ist er unterschieden (gleichsam geschieden) von sich als außer sich, als blos an sich seiendem, oder substantiellem Geiste. Weil aber dieser Prozeß weder ein zeitlicher noch ein Naturprozeß, sondern ein ewiger Denkprozeß ist: — nicht das erstere, denn das göttliche Sein ist kein Gewordensein, sondern ein ewiges Sein, und nur insofern ein werdendes, als es ein lebendiges, ein Persönlichsein (Denken, Wollen) ist; nicht das andere, weil keine Natur in Gott, Gott vielmehr das reine, natur- und potenzlose, also weder außer sich seiende (und gerathende) noch in actum übergehende Sein, sondern reines Denken und Wollen ist; so kann der Unterschied allerdings nicht als der des blinden und des bewußten, des potentiellen und actuellen Seins des Geistes gefaßt werden. Der absolute Geist ist schon in seinem Princip in sich seiender, bewußter, denkender Geist, seine Substantialität ist ewig in die Subjectivität aufgehoben. Ist Gott also vielleicht doch nur die reine Identität mit sich, und aller Unterschied von ihm ausgeschlossen? Dieß folgt, abgesehen von der positiven Bestimmung des Glaubens, keineswegs aus der Negation jenes Unterschiedes. Der Proceß des substantiellen Denkens bleibt; es bleibt also auch die Selbstunterscheidung des Geistes, die in ihm vor sich geht, aber sie kann nicht in jenen, sondern muß in einen höhern, dem absoluten Wesen gemäßen Unterschied auslaufen; dieser muß, da in Gott Sein und Wissen eins und dasselbe, ganz in der Sub-

jectivität des Geistes — darin seine Substanz aufgehoben ist, — gesucht, mithin als reiner Subject- oder Personenunterschied erkannt werden. Die immanente Thätigkeit (des Denkens und Wollens) ist also eine personificirende nicht allein in dem Sinne, daß sie die Persönlichkeit des Geistes als Insichsein begründet, sondern auch in dem, daß sie die Bedingung der Persönlichkeit, die Unterscheidung des Ich von seinem Nicht-Ich, realisirt. — Was den dogmatischen Ausdruck dieses innergöttlichen Verhältnisses betrifft, so erscheint derselbe auch unter dem rein theoretischen Gesichtspunkte höchst bezeichnend. Das substantielle Denken ist ein personificirendes, d. h. einen Subjectunterschied in der Einheit des Wesens begründendes, und heißt somit sehr bezeichnend Zeugen. Gott (in erster Person), als voraussetzungs- und bedingungslos in sich seiend und sich so wissend, heißt der Ungezeugte, Vater; Gott (in der zweiten Person), als jenen voraussetzend und von ihm gesetzt und so sich wissend — der Gezeugte, Sohn. Dem metaphysischen Begriffe näher liegt die Bezeichnung des substantiellen göttlichen Denkens als (inneres) Sprechen. Dieses Sprechen ist das Aussich- und Sichaussprechen Gottes. Der absolute Geist ist zunächst als der substantielle Gedanke seiner selbst, und ist so schlechthin in sich; sodann als sein substantielles Wort (verbum mentis im Unterschiede von dem verbum vocis), als welches er aus sich herausgetreten, sich objectiv, gegenständlich geworden ist: ein Unterschied, ganz wie der obige, in der immanenten Beziehung Gottes auf sich selbst als sich wissender Geist, mithin ein subjectiver oder rein persönlicher Unterschied. Gott weiß sich als in sich seiend (Gott Vater), sofern er sich in einem Andern, das er aus sich setzt, also in seinem Andern weiß, und er weiß sich als durch sich seiend (Gott Sohn), sofern er sich in einem Andern als seinem Grunde weiß.

In ähnlicher Weise muß nun auch das substantielle Wollen als personificirend, folglich den Unterschied der dritten Person von der ersten und zweiten zugleich bedingend und begründend erkannt werden. Es ist dieß die andere Seite des innern

Verhältnisses Gottes zu sich selbst als Geist. Denn der Geist ist ja beides, Denken und Wollen, und er ist es in dieser Ordnung und Folge, nicht in der umgekehrten: das Denken ist die Voraussetzung des Wollens. Das substantielle Wollen, die aus dem Wesen, der Natur des Willens folgende, ihm immanente Thätigkeit hat zu seinem Ergebniß (wofür uns die Analogie des endlichen Geistes die entsprechende Anschauung darbietet), daß der Geist seiner selbst mächtig, sich selbst besitzender, und zwar als Wille sich selbst besitzender, d. h. selbstbestimmender, freier, persönlicher Wille ist. Damit, daß der Geist in sich seiender, sich selbst besitzender Wille ist, ist er unterschieden von sich als außer sich seiendem, sich erst suchendem. Da er aber als der absolute ewig in sich seiender und sich selbst besitzender Wille, sein Sein auch sein Wollen, seine Substantialität in seiner Subjectivität aufgehoben ist; so erkennen wir die in seiner immanenten Thätigkeit begründete Unterscheidung als einen rein subjectiven oder persönlichen Unterschied, darin bestehend, daß der Geist in einem Andern, den er aus sich heraussetzt und als aus sich gesetzt von sich als an sich seiendem unterscheidet, bei sich, d. h. selbstbestimmender, frei wollender Wille ist. Da nun das Wollen das secundäre im Geiste ist und das Denken voraussetzt, so ist es nicht das in sich identische, noch ununterschiedene Sein des Geistes, das sich kraft seines substantiellen Wollens aus sich heraussetzt, um in einem Andern bei sich, sich selbst bestimmender Wille zu sein, sondern das in dem vorausgehenden substantiellen Denken unterschiedene Sein des Geistes als Vater und Sohn: der hl. Geist procedirt aus dem Vater und Sohn. Wie nämlich das substantielle Denken, wodurch und worin Gott selbstbewußter Geist, kein blos ideelles und subjectives sich Unterscheiden in der Weise des endlichen Selbstbewußtseins, sondern ein Sich Objectiviren, ein gegenseitiger Objectivirungsprozeß (die Relation zweier Personen) ist; so ist auch das substantielle Wollen, wodurch und worin er selbst mächtiger Wille ist, kein blos subjectives, egoistisches Sich in sich selbst Erfassen, sondern ein Aussichheraustreten,

Uebersichhinausgehen (Selbstentäußerung), um in einem Andern sich zu besitzen, die gemeinsame Liebe des Vaters und Sohnes im heiligen Geiste. So ist der dreieinige Gott als objectiv selbstbewußter Geist und objectiv sich selbst besitzende Liebe der absolut persönliche, aus durch und in sich selbst seiende und vollendete (absolut selige).

Da das substantielle Denken und Wollen keine zeitlich verlaufende, sondern ewige Thätigkeiten sind, so sind auch die Personenunterschiede, die sie begründen, nicht als gewordene, sondern als immerdar werdende oder ewig seiende zu betrachten: es ist, nach einer schon in der alten Kirche geltend gemachten Anschauung (ob. S. 248. 436), das ewige Ausströmen des absoluten Wesens in drei Subjecte von einem (Subjecte) aus — diese Ausdehnung der göttlichen Monas — und Zurückströmen in die Einheit der göttlichen Substanz — diese Contraction der Monas. Damit ist zugleich dieselbe ewige Bewegung zwischen den göttlichen Personen selber, eine innere gegenseitige Durchdringung derselben (*περιχώρησις*) gegeben. Diese absolute Durchdringung der göttlichen Personen — die Negation derselben als individueller — bedingt die göttliche Action nach außen als eine schlechthin einheitliche (monarchische) oder absolut gemeinsame. [Die Menschwerdung (Incarnation) fällt nicht unter den Begriff der Action Gottes oder Manifestation seines Wesens, sondern ist persönliche Erscheinung [1]).]

§. 37.

Die analogischen und die speculativen Erklärungen der göttlichen Trinität.

Das Vorstehende reiht sich den zuerst von dem hl. Augustin in größerm Umfange und nach einer gewissen Methode

1) Vgl. August. de trinit. I. n. 7. 8.

angestellten und von der scholastischen Theologie weitergeführten Versuchen an, die göttliche Dreieinigkeit analogisch zu erkennen. Diese Versuche setzen die Wahrheit, daß Gott der dreieinige sei und was er als dieser sei, als gegeben voraus, und bieten nur eine unvollkommene, weil blos analogische Erkenntniß derselben. Ihnen stehen die modernen speculativen Theorien principiell entgegen. Diese construiren die göttliche Dreieinigkeit vom Selbstbewußtsein des endlichen Geistes aus nach der Idee des absoluten Geistes; sie getrauen sich durch bloße Vernunftgründe darzuthun, daß Gott der dreieinige sein müsse; und indem sie nur die genetische Erklärung des „wie" ablehnen, behaupten sie das „daß" und das „was" (Gott als der dreieinige ist) völlig begreiflich zu machen: kurz, die „speculative" Erkenntniß Gottes prätendirt eine adäquate und vollkommene zu sein.

Den scholastischen Versuchen klebt der Schein eines rein speculativen Erkenntnißverfahrens, und theilweise wohl auch eine factische Unklarheit in diesem Punkte an; denn sie scheinen von der rein vernünftigen Gottesidee aus (unabhängig von der positiven Wahrheit) durch bloße Denkvermittlungen bei dem trinitarischen Inhalte anlangen, ihn in dieser Weise vollkommen erfassen zu wollen. Namentlich Anselm hat in dem Monologium ganz das Ansehen, als ob er aus der Idee des absoluten Geistes die Dreieinigkeit mit derselben Denknothwendigkeit, durch rationes necessarias herleite, wie er aus der Idee Gottes die Existenz desselben durch bloße Schlußfolgerung darthun will; und Thomas von Aquin schreitet in der summa contra gentiles so formell demonstrativ fort, wie wenn er es mit mathematischen Zahlen und Größen oder rein logischen Begriffen zu thun hätte. Allein diese Theologen setzen die Wahrheit ihrem Inhalte nach thatsächlich voraus und abstrahiren nur von der positiven Auctorität, auf der sie basirt, um sie auf dem Wege der denkenden Erkenntniß zu bewähren, vom Glauben zur Einsicht, zum Verständniß des Glaubens vorzudringen. Ebendeßhalb, weil sie die Wahrheit als gegeben voraussetzen

und nicht für a priori ableitbar erkennen, sind sie auch schließlich niemals der Meinung, sie völlig begriffen zu haben, und umgekehrt. Durch die Treue aber, womit sie an der gegebenen Wahrheit, trotzdem daß sie dieselbe nicht begreifen, unverbrüchlich ohne an ihr mäckeln oder sie meistern zu wollen festhalten, liefern sie den praktischen Commentar zu ihrem theoretischen Erkenntnißprincip, welches kein anderes ist, als das der fides quaerens intellectum. Ihre rationes necessariae sind keine speculativen Gründe, sondern stützen sich auf Analogie und bewegen sich ganz auf dem analogischen Erkenntnißwege [1]).

Der hl. Augustin, auf dessen Schultern die ganze ächte Scholastik steht, spricht sich gerade in seiner Schrift de trinitate über diesen principiellen Punkt klar und unumwunden aus. Die theologische Erkenntniß, die Erkenntniß des dreieinigen Gottes ist eine den Glauben voraussetzende und treu bewahrende analogische Bewährung seines Inhalts. Gleich im Eingange seiner Schrift, nachdem er diesen Inhalt, so wie er von Anfang an in der Kirche allgemein als die christliche Wahrheit geglaubt worden, in seinen wesentlichen Bestimmungen angegeben [2]), bezeichnet er die Schwierigkeiten [3]), d. h. die Fragen, die

1) Im Monologium (c. 65 f.) beweist Anselm, daß es für uns hienieden einen andern nicht gibt.

2) De trin. lib. I. n. 7: Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de trinitate, quae deus est, divinorum librorum veterum et novorum catholici tractatores hoc intenderunt secundum scripturas docere: quod pater et filius et spiritus s. unius ejusdemque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres dii, sed unus deus: quamvis pater filium genuerit, et ideo filius non sit qui pater est, filiusque a patre sit genitus, et ideo pater non sit qui filius est; spiritusque s. nec pater sit nec filius, sed tantum patris et filii spiritus, patri et filio etiam ipse coaequalis et ad trinitatis pertinens unitatem. Vgl. lib. IX. n. 1.

3) Haec et mea fides est, quando haec est catholica fides — hatte Augustin am Schluß vorstehender Stelle gesagt. Er fährt nun (n. 8) also fort: Sed in ea nonnulli perturbantur, cum audiunt, deum patrem, et deum filium, et deum spiritum s., et tamen hanc trinitatem non tres deos, sed unum deum; *et quemadmodum id intelligant quaerunt* etc.

Probleme, die derselbe dem denkenden Geiste bietet, und die diesen anspornen, ihre Lösung zu versuchen, d. h. die im Glauben unbefangen und zweifellos festgehaltene Wahrheit nun auch denkend zu erkennen. Um auf solche Fragen die Antwort nicht schuldig zu bleiben, um eine vermittelte Erkenntniß, eine auf Vernunftgründe basirte Ueberzeugung von der Wahrheit des Glaubens sich und andern zu verschaffen [1]), ist Augustin an die Abfassung seiner Schrift gegangen. Nach dem Grunde der Wahrheit fragen, ist nicht unberechtigte Anmaßung, wofern es nur kein zweifelsüchtiges, den Glauben beeinträchtigendes ist [2]). Das wahre Streben nach Erkenntniß aber ist das, welches vom Glauben ausgeht. Der Glaube ist die Voraussetzung und Grundlage der Erkenntniß (daher diese niemals vollkommen, niemals völlig evident, kein Schauen); die vollkommen gewisse (evidente) Erkenntniß wird uns erst im jenseitigen Leben zu Theil werden, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden. Vor zwei Klippen haben wir uns also zu hüten: daß wir in Sachen des Glaubens dem Zweifel nicht Raum gewähren, und in Sachen der Erkenntniß keiner eiteln Täuschung (als ob wir es schon erreicht hätten) uns hingeben [3]).

1) Ergo suscepi haec, jubente atque adjuvante domino deo nostro, *non tam cognita cum auctoritate disserere, quam ea cum pietate disserendo cognoscere.* Unmittelbar vorher heißt es: Oportet autem, et donabit deus, ut eis ministrando quae legant, ipse quoque inveniam quod quaerebam.

2) Lib. IX. n. 1: Adhuc enim quaerimus, et talia quaerentem nemo juste reprehendit: *si tamen in fide firmissimus quaerat*, quod aut nosse aut eloqui difficillimum est.

3) Sed *ea recta intentio est, quae proficiscitur a fide. Certa enim fides utcunque inchoat cognitionem:* cognitio vero certa non proficiscitur, nisi post hanc vitam, cum videbimus facie ad faciem (1 Cor. XIII. 12). Hoc ergo sapiamus, ut noverimus tutiorem esse affectum vera quaerendi, quam incognitâ pro cognitis praesumendi. Sic ergo quaeramus tanquam inventuri, et sic inveniamus tanquam quaesituri. Cum enim *consummaverit homo, tunc incipit* (Eccli. XVIII, 6). *De credendis nulla infidelitate dubitemus, de intelligendis nulla temeritate affirmemus.*

Was also die Frage von der göttlichen Trinität betrifft, so halten wir zuvörderst gläubig fest, daß (Gott) Vater und Sohn und heiliger Geist der Eine Gott, der Schöpfer und Herr aller Creatur; daß der Vater nicht der Sohn, und der hl. Geist weder Vater noch Sohn ist, mit einem Wort: die Dreiheit der auf einander bezogenen Personen in der Einheit des gleichen Wesens. Sofort wollen wir dieses aber auch verstehen und zu diesem Ende ihn selber, den wir zu erkennen streben, um seinen Beistand anflehen . . . [1]) Ob das über alles, über unsern eigenen Geist unendlich erhabene Wesen ein dreieiniges sei, das wollen wir, wie und soweit es angeht, wenn es angeht, (durch Analogien) nachweisen [2]); oder durch Vernunftgründe, d. h. aus der Idee Gottes, wie sie in der hl. Schrift und in unserer Vernunft ausgesprochen

1) Quod ergo ad istam quaestionem attinet, credamus patrem et filium et spiritum s. esse unum Deum, universae creaturae conditorem atque rectorem: nec patrem esse filium, nec spiritum s. vel patrem esse vel filium, sed *trinitatem relatarum ad invicem personarum, et unitatem aequalis essentiae.* Hoc autem quaeramus intelligere, ab eo ipso, quem intelligere volumus auxilium precantes, et quantum tribuit quod intelligimus explicare . .

2) Lib. XV. n. 1. Quae (natura creatrix) utrum sit trinitas, non solum *credentibus* divinae scripturae *auctoritate*, verum etiam *intelligentibus* ***aliqua si possumus*** *ratione* jam demonstrare debemus. Warum er den Vorbehalt mache: si possumus — werde aus diesen Demonstrationen selbst deutlich werden. In der That nämlich erweisen sich alle die Spuren, Zeichen, Abbilder der göttlichen Trinität in den Creaturen, worauf sich die demonstratio bezieht, als höchst unvollkommen und unähnlich; Augustin kann sich nicht genugthun in der Hervorhebung ihrer dissimilitudo und disparitas (XV. cc. 11. 13. 15 f. 22 f.) und schließt (c. 24) diese Nachweisungen mit der Betrachtung der infirmitas mentis humanae. Bemerkenswerth sind noch die Schlußworte zu der ganzen Abhandlung (XV. c. 28): Domine deus noster, *credimus* in te patrem, et filium, et spiritum sanctum. Neque enim diceret Veritas: ite, baptizate omnes gentes in nomine patris et filii et spiritus s. (Matth. 28, 19), nisi Trinitas esses . . . *Ad hanc regulam fidei dirigens intentionem meam*, quantum potui, quantum me posse fecisti, quaesivi te et desideravi *intellectu videre quod credidi.*

ist, erkennen [1]). Und hier ist es namentlich die Idee Gottes als der absoluten Weisheit (Geist), die er zu Grunde legt [2]). Aber wie ihm diese Idee nicht als eine speculative (ihrem Ursprung und Wesen nach) gilt, so sehen wir sie auch nicht speculativ von ihm angewendet. Der modus cognoscendi Deum, den er mit ihr einleitet, ist ausdrücklich der analogische, die Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit nach der Analogie des menschlichen Geistes als denkenden und wollenden, worin dieser, und er allein, ein Ebenbild Gottes ist. Aber hier, wo der menschliche Geist nach der Analogie seiner eigenen Selbsterkenntniß Gott erkennt, ist es freilich schwer, den Schein einer — im Unterschiede von der Gotteserkenntniß aus der (dem erkennenden Geiste äußerlichen) objectiven Welt — rein speculativen Erkenntniß fern zu halten und die wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit beider zu durchschauen [3]).

Dieß ist der Standpunkt Augustins; er ist im Wesentlichen auch der scholastische und der unsrige, wie er der einzig zuläßige ist. Von diesem Standpunkte aus löst Augustin seine Aufgabe. In den ersten sieben Büchern finden wir außer andern Erörterungen namentlich auch diejenigen, welche das logische Verhältniß des Unterschieds zur Einheit (die Denkbarkeit) betreffen; mit dem achten, eigentlich erst mit dem neunten Buche tritt er die Frage der Erkennbarkeit an [4]). Da es nach Augustin nur eine analogische Erkenntniß der göttlichen Trinität gibt, so ist die Frage: wo sind solche Analogien zu finden, welches sind sie, und wie unterscheiden sie sich hinsichtlich ihres Werthes für den bezeichneten Zweck? Hierauf ist seine Antwort kurz diese: Die ganze Schöpfung ist eine

1) Lib. XV. n. 5. n. 7. n. 9.

2) N. 9: Hanc ergo *sapientiam* quod est deus, *quomodo intelligimus esse trinitatem?* Non dixi, quomodo *credimus?* Nam hoc inter fideles non debet habere quaestionem; sed si *aliquo modo* per intelligentiam possumus videre quod credimus, *quis iste erit modus?*

3) Vgl. XV. n. 14.

4) De trin. lib. XV. n. 5.

Offenbarung Gottes, und insofern auch ein jedes Ding in seiner Art ein Spiegel seines dreieinigen Wesens [1]). In allen Dingen unterscheiden wir das Sein an sich (das allgemeine Sein, das Einssein), die besondere Gestaltung des Seins und die Einheit beider, d. h. den Zusammenschluß des Einzelnen mit dem Ganzen, die Einfügung desselben in die Ordnung des Ganzen.[2]). Der vollkommenste Spiegel und was allein im eigentlichen Sinne ein Ebenbild (imago) Gottes (kein blos überhaupt ähnliches Bild, similitudo) genannt werden kann, weil es das Urbild unmittelbar erkennen läßt, ist aber der Mensch als Geist, die erhabenste, weil über allem und nur unter Gott unmittelbar stehende Creatur [3]); denn der äußere, sinnliche Mensch ist nur eine Abschattung des innern geistigen (denkenden und

1) De trin. XV. n. 3: Haec (Cap. XIII, 1—5) de libro sapientiae propterea posui, ne me fidelium quispiam frustra et inaniter existimet *in creatura prius per quasdam sui generis trinitates quodam modo gradatim donec ad mentem hominis pervenirem* quaesisse indicia summae illius trinitatis quam quaerimus cum deum quaerimus. Vgl. n. 2. XI. n. 8: Quid enim non pro suo genere ac *pro suo modulo habet similitudinem* dei, quandoquidem deus fecit omnia bona valde (Eccli. XXXIX, 21), non ob aliud nisi quia ipse summe bonus est? In quantum ergo bonum est quidquid est, in tantum scilicet, quamvis longe distantem, habet tamen *nonnullam similitudinem summi boni.*

2) So glauben wir die Stelle c. 13 de vera relig. verstehen zu dürfen (vgl. Neander, Dogmengeschichte I. 321): qua trinitate quantum in hac vita datum est cognita, omnis *intellectualis* et *animalis* et *corporalis creatura* ab eadem trinitate creatrice esse in quantum est, et speciem suam habere et ordinatissime administrari sine ulla dubitatione perspicitur, non ut aliam partem totius creaturae fecisse intelligatur pater, et aliam filius, et aliam spiritus s., sed et simul omnia et unamquamque naturam patrem fecisse per filium in dono spiritus s. *Omnis enim res*, vel substantia vel essentia vel natura, vel si quo alio verbo melius enuntiatur, *simul haec tria habet, ut et unum aliquid sit, et specie propria discernatur a ceteris*, et *rerum ordinem non excedat.*

3) De trin. XI. n. 8: Non sane omne quod in creaturis aliquo modo *simile* est deo, etiam ejus *imago* dicenda est, *sed illa sola qua superior ipse solus est.* Ea quippe de illo *prorsus exprimitur, inter quam et ipsum nulla interjecta natura est.* Vgl. XV. n. 1.

wollenden), und stellt daher zwar auch ein Bild der Dreieinigkeit dar, aber ein viel dunkleres, eine blos äußerlich ähnliches [1]).

Schon die sinnliche Erkenntniß des Geistes, die des äußern Menschen, welche durch den Gesichtssinn als den principalen und vollkommensten vermittelt ist, stellt eine gewisse Trinität dar: denn hier haben wir 1. den Körper der gesehen wird, 2. das Bild desselben, das sich innerlich abdrückt, und 3. die Auffassung desselben von der thätigen Kraft (voluntas) des Geistes; und weiter zurück im Geiste selber, nachdem der Gegenstand dem sinnlichen Auge entschwunden ist: das dem Wahrnehmungsvermögen bleibend erhaltene Bild des Gegenstandes, die durch das darauf gerichtete Denken bewirkte Vorstellung und das beide zur Einheit verbindende Fürwahrhalten, die complete Erkenntniß [2]). Allein jenes ist eine ungleiche (s. d. vor. Anm.), dieses eine nur erst äußerliche [3])

1) L. c. n. 1: Nemini dubium est, sicut interiorem hominem, *intelligentia*, sic exteriorem *sensu* corporis praeditum. Nitamur igitur, si possumus, in hoc quoque exteriore indagare qualecunque *vestigium trinitatis*, non quia et ipse *eodem modo* sit imago dei — — quamdam trinitatis *effigiem*, et si non expressiorem, tamen fortassis ad dignoscendum faciliorem. Vgl. XII. n. 1. X. n. 19. XV. n. 5.

2) Die sehr ins Einzelne gehende weitläufige und scharfsinnige Ausführung dieser Analogie im 11. Buche. Lib. XV. n. 5: In undecimo (libro) electus est sensus oculorum, in quo id quod inventum esset, etiam et ceteris quatuor sensibus corporis et non dictum posset agnosci. Atque ita *exterioris hominis trinitas* prius in iis, quae cernuntur extrinsecus, ex *corpore* scilicet quod videtur, et *forma*, quae inde in acie cernentis imprimitur, et *utrumque copulantis intentione voluntatis*, apparuit. *Sed haec tria non inter se aequalia, nec unius esse substantiae claruerunt.* Deinde in ipso animo, ab iis quae extrinsecus sensa sunt velut introducta inventa est *altera* trinitas, ubi apparerent eadem tria *unius esse substantiae: imaginatio corporis* quae in memoria est, et inde *informatio* cum ad eam convertitur acies *cogitantis*, et *utrumque conjungens intentio voluntatis.* Vgl. XII. n. 25.

3) L. c. Sed ideo ista trinitas ad exteriorem hominem reperta est pertinere, quia de corporibus illata est quae sentiuntur extrinsecus. Vgl. XI. n. 8. u. XII. n. 1.

Trinität, folglich beide noch ganz ungenügende Analogien der göttlichen.

Gehen wir auf den innern Menschen ein, so ist dieser Geist (mens), und zwar selbstbewußter und sich selbst wollender (liebender) Geist. Diese drei: mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit sind unter sich gleich und von derselben Wesenheit [1]). Schärfer stellt sich diese Analogie dar, wenn nicht der Geist an sich, seiner Substanz nach (die an sich seiende Monas), von seinem Selbstbewußtsein und der einheitlichen Zusammenfassung beider (amor sui) unterschieden, sondern dem unmittelbaren Selbstbewußtsein des Geistes (memoria) das mittelbare, reflectirte (intelligentia) und beiden der sich selbstbestimmende Wille an die Seite gesetzt, und diese drei als die wesentlichen Momente des einen Geisteslebens, als der lebendige Geist aufgefaßt werden [2]). Von diesem Bilde im menschlichen Geiste, das so tief es auch unter dem Vorbilde stehen mag, doch ein Abbild desselben ist, ist aufzusteigen zu der göttlichen Trinität, zu jenem höchsten und erhabensten Wesen, cujus impar imago est humana mens, sed tamen imago [3]). Der Versuch, auf dem directen Wege den unendlichen Geist als den dreieinigen zu erkennen — ihn a priori als solchen zu erfassen — kann nicht gelingen; nicht etwa weil er uns unendlich ferne stände, er ist uns ja vielmehr mit seinem Wesen geistig nahe — aber unser Auge ist

1) Lib. IX. c. 3 seqq. Lib. XV. n. 5: In nono (libro) *ad imaginem dei*, quod est *homo secundum mentem*, pervenit disputatio, et in ea quaedam trinitas invenitur, i. e. *mens, et notitia qua se novit, et amor quo se notitiamque suam diligit*: et *haec tria aequalia inter se et unius ostenduntur esse essentiae.*

2) Die Ausführung im 10. Buch, besonders cap. 11 u. 12. Lib. XV. n. 5: In decimo (libro) hoc idem diligentius subtiliusque tractatum est, atque ad id perductum, ut inveniretur in mente *evidentior trinitas ejus*, *in memoria scilicet et intelligentia et voluntate.*

3) Lib. X. n. 19. Lib. XIV. n. 11: Quamvis enim mens humana *non sit ejus naturae cujus est deus*, *imago tamen naturae ejus.*

zu schwach, um unvermittelt das unendliche Licht schauen zu können. Wir erkennen unmittelbar an seinem dreieinigen Wesen — nachdem es uns geoffenbart ist — nur dieses, daß es nicht quantitativ zu fassen sei, so daß zwei oder drei (Eigenschaften oder Personen) mehr wären als eine oder zwei, oder das Ganze mehr als jede einzelne Person [1]). Somit war es also nothwendig, auf das Zugänglichere, die Schöpfung (zu der wir selbst gehören), besonders aber auf unsern eigenen Geist, der nach dem Bilde Gottes geschaffen ist, den Blick zu richten, um aus der Schöpfung den Schöpfer zu erkennen; was er vom 9—14 Buche gethan habe [2]). Aber indem er von den in den Creaturen gefundenen Bildern zu der höchsten Trinität sich sofort aufschwingen wolle, so vermöge er auch dieses nicht (vollkommen) wegen des großen Abstandes beider. Kein Abbild reicht an das göttliche Urbild hinan, daher dieses auch nur im Glauben erfaßt, nicht anschaulich erkannt werden kann. Von den endlichen Abbildern haben wir eine anschauliche Erkenntniß, weil sie sich uns unmittelbar darstellen, von der göttlichen Trinität aber nicht; „diese glauben wir mehr als wir sie sehen, jene sehen wir mehr als wir sie glauben" [3]). Wenn

1) Lib. XV. n. 10: In qua tamen (natura divina) nobis adhuc nulla trinitas apparebat, quia non ad eam quaerendam in fulgore illo firmam mentis aciem tenebamus: tantum quia non erat aliqua moles, ubi credi oporteret magnitudinem duorum vel trium plus esse quam unius, cernebamus utcunque.

2) Lib. XV. n. 10: Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei nondum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo ad imaginem dei (Gen. 1, 27) velut familiariorem considerationem . . . reflexeimus, et inde in creatura quod nos sumus, ut invisibilia dei per ea quae facta sunt conspicere intellecta possemus (Rom. 1, 20), immorati sumus (a libro nono usque ad quartum decimum).

3) Et ecce jam quantum necesse fuerat, exercitata in inferioribus intelligentia, ad summam trinitatem quae deus est, conspiciendam nos erigere volumus, nec valemus. Num enim sicut certissimas videmus *trinitates* (in unserm eigenen Geiste) — quia in nobis fiunt vel in nobis

wir den menschlichen Geist ins Auge fassen und sehen wie er sich selbst erkennt und liebt, so leitet uns das allerdings auf eine Trinität in Gott, welcher Geist ist, welcher die absolute Weisheit ist [1]); allein die göttliche Trinität ist eine ganz andere, die uns durch die endliche Analogie nicht schlechthin bestätigt wird. Diese drei: mens, notitia sui et dilectio sui sind im Menschen, aber sie sind nicht der Mensch, sondern blos auszeichnende Eigenschaften desselben; und jeder einzelne Mensch, eine Person hat diese drei in seinem Geiste. Dagegen ist in Gott die Trinität das Ganze und Er selber, und drei Personen sind das Eine Wesen [2]). Ferner kann man nicht sagen, daß wie im Menschen die memoria, die intelligentia und die voluntas jedes für sich ist, außer und neben dem andern, also auch in Gott der Vater allein und für sich die memoria = das unmittelbare sich selbst Wissen Gottes, der Sohn allein und für sich die intelligentia = das mittelbare sich selbst Wissen Gottes, der hl. Geist allein und für sich die Liebe Gottes sei, sondern jeder von ihnen vereinigt alles in sich, weil Gott absoluter Geist ist, und es findet nur ein Unterschied in der Relation statt [1]).

Nicht der menschliche Geist an sich ist das Ebenbild des göttlichen Geistes [2]), denn er ist nicht desselben Wesens mit dem göttlichen — sondern darin ist seine Aehnlichkeit mit dem dreieinigen Gott zu suchen, daß er sich innerhalb seiner selbst und in der Identität mit sich selbst dreifach besondert als memoria, intelligentia und dilectio *sui*. Indeß bestimmt Augustin diese Momente des Geistes nicht immer subjectiv, sondern meistens objectiv, so daß man nicht sagen kann, er finde das Wesen der Dreieinigkeit in der absoluten Persönlichkeit Gottes als Geist (in dem von uns entwickelten Sinne), und die Ebenbildlichkeit des Geistes in dessen Persönlichkeit oder darin, daß er wesentlich selbstbewußter und sich selbst bestimmender Geist ist. Unter der memoria des Geistes versteht er seinen unmittelbaren Wahrheitsgehalt, sofern er ein geistiger, übersinnlicher, ewiger, göttlicher ist; unter der intelligentia, den durch das Denken (die Reflexion auf jenen unmittelbaren In-

---

sunt, cum ista meminimus, aspicimus, volumus: ita videmus etiam *trinitatem deum, quia et illic intelligendo conspicimus tanquam dicentem et verbum ejus* (patrem et filium) *atque inde procedentem charitatem utrique communem,* sc. spiritum s.? An trinitates istas ad sensus nostros vel ad animum pertinentes *videmus potius quam credimus, deum vero esse trinitatem credimus potius quam videmus?* Quod si ita est, profecto aut *invisibilia ejus* per ea quae facta sunt *nulla* intellecta conspicimus, aut *si ulla* conspicimus, *non in eis conspicimus trinitatem,* et est illic quod conspiciamus, est quod etiam *non conspectum credere debeamus.*

1) Ecce ergo trinitas (deus), sapientia scilicet, et notitia sui, et dilectio sui; sicut et in homine invenimus trinitatem, i. e. mentem, et notitiam qua se novit, et dilectionem qua se diligit.

2) Cap. 7. n. 11 u. Cap. 22. n. 42. Der menschliche Geist sei nicht wesentlich memoria, intelligentia und dilectio sui, sondern er habe sie. Ista ergo dici possunt ab una persona, quae *habet* haec tria, non ipsa *est* haec tria. In illius vero summae *simplicitate* naturae quae deus est, quamvis unus sit deus, tres tamen personae sunt, pater et filius et spiritus s.

1) Cap. 7. n. 12: Ecce ergo tria illa, i. e. memoria, intelligentia, dilectio sive voluntas in illa summa et immutabili essentia quod est deus, non pater et filius et spiritus sanctus sunt, sed pater solus. Et quia filius quoque sapientia est *genita de sapientia*, sicut nec pater ei, nec spiritus s. ei intelligit, sed ipse sibi; ita nec pater ei meminit, nec spiritus s. ei diligit, sed ipse sibi: sua enim est et ipse memoria, sua intelligentia, sua dilectio, sed ita se habere, *de patre illi est*, *de quo natus est.* Spiritus etiam sanctus quia sapientia est *procedens de sapientia*, non patrem habet memoriam, et filium intelligentiam, et se dilectionem; neque enim sapientia esset, si alius ei meminisset, eique alius intelligeret, ac tantummodo sibi ipse diligeret: sed ipse habet haec tria, et ea sic habet, ut haec ipsa ipse sit. Verum tamen ut ita sit, inde illi est unde procedit.

2) Cap. 23. n. 43: Aliud est itaque trinitas res ipsa, aliud imago trinitatis in re alia, propter quam imaginem simul et illud in quo sunt haec tria, imago dicitur; sicut imago dicitur simul et tabula, et quod in ea pictum est, sed propter picturam, quae in ea est, simul et tabula nomine imaginis appellatur.

halt) erzeugten Gedanken, Begriff (das verbum mentis); unter der dilectio oder amor (voluntas) das aus beiden Resultirende und beide zur Einheit Zusammenschließende. In dieser dreifachen Erfassung des gleichen und selben Inhaltes in der Einheit des Geistes findet er die Aehnlichkeit mit dem göttlichen Trinitätsverhältnisse, keine wesentliche Congruenz [1]). Denn Gott Vater, der der memoria im Unterschiede von der intelligentia (dem Sohn) verglichen wird, weiß nicht erst durch den Sohn oder im Sohne von sich, ist nicht erst in ihm Weisheit, Licht; im Gegentheil hat der Sohn vom Vater wie das Sein so auch das Wissen (denn beides ist in Gott eins). Der Sohn ist Weisheit von Weisheit, Licht von Licht: er weiß alles, was der Vater weiß, aber er weiß es nicht aus sich, ursprünglich, sondern durch den Vater, vom Vater. Wie sich im menschlichen Geiste das ursprüngliche, unmittelbare Bewußtsein zu dem reflectirten oder vorgestellten, das Denken zu dem innern Worte, also verhalten sich auch Vater und Sohn zu einander; nur darf die Vergleichung nicht über diesen Punkt hinaus urgirt werden. Der Vater, indem er gleichsam sich selbst spricht (denkt, bei sich, sui memor ist), zeugt ein Wort, das ihm durchaus gleich ist; denn er hätte sich nicht ganz und vollkommen gesprochen, wenn in seinem Wort etwas mehr oder weniger als in ihm selbst wäre. Es weiß also der Vater alles in sich

1) Am bestimmtesten spricht sich Augustin hierüber gegen das Ende seiner Schrift cap. 21 ff. aus. Cap. 23. n. 43: Quamvis *memoria* hominis, et maxime illa quam pecora non habent, id est, qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per sensus corporis venerint, habeat pro modulo suo in hac imagine trinitatis incomparabiliter quidem imparem, sed tamen qualemcumque *similitudinem Patris*. Itemque *intelligentia* hominis, quae per intentionem cogitationis inde formatur, quando quod scitur dicitur et nullius linguae cordis *verbum* est, habeat in sua magna disparitate nonnullam *similitudinem Filii*. Et *amor* hominis de scientia procedens, et memoriam intelligentiamque conjungens, tanquam parenti prolique communis, unde nec parens intelligitur esse nec proles, habeat in hac imagine aliquam, licet valde imparem *similitudinem spiritus s.* Vgl. n. 40 u. 41.

selbst, er weiß es auch im Sohne: in ihm selbst als sich selbst, in dem Sohn als sein Wort, das alles in sich schließt, was er (der Vater) ist. Deßgleichen weiß auch der Sohn alles in sich und in dem Vater, so daß ihr Wissen ein gegenseitig sich einschließendes, das des Vaters ein zu seinem sich Wissen im Sohne fortschreitendes, das des Sohnes ein zu seinem sich Wissen im Vater zurückgehendes ist [1]). Der hl. Geist aber ist weder der Geist des Vaters allein, noch der des Sohnes allein, sondern der Geist beider, und folglich verhält er sich als die gemeinsame Liebe, womit sich beide gegenseitig umfassen, die aus beiden hervorgeht und in der beide als in einem Dritten eins sind. Wenn es in der Schrift heißt: Gott ist die Liebe (1 Joh. 4, 16), so ist dieß gerade so zu verstehen, wie wenn es heißt: Gott ist Geist (Joh. 4, 24), nämlich von seinem an sich seienden Wesen, nicht von einer Manifestation nach außen. Wird aber der hl. Geist die Liebe genannt, so ist er dieß nicht ausschließlich, sondern in ihm hat sie nur ihr Centrum; denn es ist auch der Sohn nicht ausschließlich die Intelligenz, und der Vater nicht ausschließlich die Sapienz (memoria), sondern jeder Person kommen alle drei zu: und doch ist nur eine Liebe, eine Weisheit, eine Intelligenz, wie auch nur ein Gott ist [2]). Der Erklärung, daß der hl. Geist die Liebe sei, ohne sie allein oder wesentlich zu sein, fügt Augustin die für seinen ganzen Standpunkt bezeichnenden Worte bei: hoc qui

1) Cap. 14. n. 23 (vgl. cap. 21. n. 40): Proinde tanquam se ipsum dicens Pater genuit Verbum sibi aequale per omnia. Non enim se ipsum integre perfecteque dixisset, si aliquid minus aut amplius esset in ejus Verbo quam in ipso . . . Novit itaque omnia deus pater in se ipso, novit in filio: sed in se ipso tanquam se ipsum, in filio tanquam verbum suum, quod est de his omnibus quae sunt in se ipso. Omnia similiter novit et filius, in se scilicet, tanquam ea quae nata sunt de iis quae pater novit in se ipso; in patre autem, tanquam ea de quibus nata sunt, quae ipse filius novit in se ipso. *Sciunt ergo invicem pater et filius, sed ille gignendo, iste nascendo.*

2) Cap. 17. n. 28 u. 29.

non discernit, intellectum a domino, non expositionem quaerat a nobis; non enim apertius quidquam possumus dicere [1]).

Die Augustinische Nachweisung der göttlichen Trinität aus der Analogie des menschlichen Geistes hat durch Anselm von Canterbury eine schärfere Begränzung und planmäßigere Ausführung erfahren. Das absolute Wesen, weist Anselm nach, ist als Geist zu denken, folglich als der höchste Geist (summus spiritus), als die höchste Vernunft (summa ratio) [2]). Wenn schon der Mensch von sich wie auch von Gott weiß, und eben dadurch sich als Geist erweist, so ist vor allem das absolute Wesen als Geist, als ewig sich selbst wissend oder denkend zu fassen [3]). Wenn Gott sich aber ewig denkt, so spricht er sich auch ewig (denn Denken ist ein innerliches Sprechen), und es ist sein Wort ewig bei ihm [4]). Denn wenn der menschliche Geist sich selbst denkt, so hat er ein Bild von sich, das gedachte Ich im Unterschiede von sich als dem denkendem, und dieses sein Bild ist sein Wort, das er freilich nur ideell von sich unterscheiden kann [5]). Wer könnte also läugnen, daß auf solche Weise der absolute Geist, indem er sich selbst denkt oder spricht,

1) N. 27.

2) Monolog. c. 28 seqq.

3) Cap. 32: Quomodo vel cogitari potest quod summa sapientia se aliquando non intelligat, cum mens rationalis possit non solum suimet, sed et illius summae sapientiae reminisci et illam et se intelligere? Si enim mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationalibus creaturis et illam ab omni creatura discerneret. Ergo summus ille spiritus sicut est aeternus ita aeterne sui memor est et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, imo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem.

4) At si aeterne se intelligit, aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est Verbum ejus apud ipsum.

5) Cap. 33: Habet igitur mens rationalis, cum se cogitando intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est cogitationem sui ad suam similitudinem, quasi sua impressione formatam, quamvis ipsa se a sua imagine *non nisi ratione sola* separare possit, quae imago ejus verbum ejus est.

ein Ebenbild von sich erzeugt, das gleich wesentlich mit ihm ist [1])?

Der Sprung, den Anselm hier macht, kann Niemand entgehen. Dort wird durch das sich Denken kein wirklicher Unterschied zwischen dem gedachten und dem denkenden Ich bewirkt, sondern nur ein ideeller, hier dagegen ein wirklicher Unterschied, nur aber kein wesentlicher. Wenn man nun sagt, das rühre daher, daß das göttliche Denken ein substantielles, mit seinem Sein identisches ist; so tritt die Schwierigkeit sofort auf einer andern Seite hervor. Warum ist denn, wird man nun fragen, die Creatur, die Gott denkt und spricht, ihm nicht consubstantiell? Es ist ja, wie auch Anselm sehr ausdrücklich und angelegentlich erörtert, das Wort, womit Gott sich selbst spricht, dasselbe mit dem Worte, womit er die Creatur spricht [2]). Anselm beseitigt diesen Einwurf nicht, wenn er (cap. 34) sagt: nur als geworden, als aus seinem Grunde herausgetreten, sei das creatürliche Sein ein endliches: in seinem Grunde dagegen sei es mit dem Absoluten eins [3]). Denn das ist eben die Frage, wie ein und dasselbe Wort Gottes, das (seinem Wesen nach) nichts andres als er selbst ist [4]), einerseits ein ewiges und absolutes Wesen, andrerseits zeitliche und endliche

1) Hoc itaque modo, quis neget summam sapientiam, cum se dicendo intelligit, gignere *consubstantialem* sibi similitudinem suam, i. e. Verbum suum?

2) Cap. 33 Schluß: Uno igitur eodemque Verbo dicit se ipsum, et quaecunque fecit.

3) Cap. 34: Nam et antequam fierent, et cum jam facta sunt, et cum corrumpuntur seu aliquo modo variantur, *semper in ipso sunt non quod sunt in se ipsis, sed quod est idem ipse* (sc. spiritus summus). Etenim *in se ipsis sunt essentia mutabilis*, secundum immutabilem rationem creata, *in ipso vero sunt ipsa prima essentia*, et prima existendi veritas, cui prout magis utcunque illa similia sunt, ita verius et praestantius existunt.

4) Cap. 33: Nam hoc quoque Verbum, quo se ipsum dicit, necesse est id ipsum esse quod ipse est, sicut constat de Verbo illo, quo dicit ea quae facta sunt a se.

Dinge aus sich herausetzen soll. Diese Frage bleibt völlig unbeantwortet, und die Anselmsche Annahme ist eine bloße, durch nichts erklärte Voraussetzung [1]). Dieser Schwierigkeit zu begegnen gibt es keinen andern Ausweg als die (oben von uns vollzogene) Unterscheidung des substantiellen göttlichen Denkens, wodurch Gott sich personificirt als Vater und Sohn, von dem actuellen Denken, durch das er als actu persönlicher Geist anderes denkt und will, d. h. schafft. — Sofort sucht Anselm den Unterschied Gottes von seinem Worte, der durch sein Sich Denken oder inneres Sprechen entsteht, näher zu bestimmen, wobei er zuletzt auf die Augustinische Unterscheidung der memoria und intelligentia hinauskommt (cap. 48). Diese Auseinandersetzung hat jedoch kein besonderes Interesse für uns; weßhalb wir unverweilt dem andern Haupt-Theil seiner Aufgabe, der Erklärung der Processtion des hl. Geistes uns zuwenden.

Wie absurd wäre es zu läugnen, sagt er [2]), daß der absolute Geist, wie er sich selbst denkt (spricht), also auch sich selbst *liebt*! Denn dahin zielt ja jedes Wissen von was immer für einer Sache, daß sie schließlich, wie es ihre Art mit sich bringt, an sich genommen (geliebt), oder von sich gestoßen (verworfen) wird. Die Selbstliebe ist die Folge des sich selbst Denkens. Wenn also unter dem Selbstbewußtsein des absoluten Geistes der Vater, unter der Selbsterkenntniß der Sohn zu verstehen ist, so procedirt mithin vom Vater und Sohn die

1) Anselm meint freilich: hoc modo (durch die Unterscheidung des Endlichen so wie es in seinem Grunde und so wie es außer ihm für sich ist) non irrationabiliter asseri potest, quia cum se ipsum dicit summus ille spiritus, dicit etiam quidquid factum est uno eodemque Verbo. Cap. 34 Schluß.

2) Cap. 49: Quam enim absurde negetur summus spiritus se amare, sicut sui memor est et se intelligit, cum et mens rationalis et se et illum amare posse convincatur ex eo, quia sui et illius memor esse, et se et illum intelligere potest. Otiosa namque et penitus inutilis est memoria et intelligentia cujuslibet rei, nisi prout ratio exigit res ipsa ametur aut reprobetur. Amat ergo seipsum summus spiritus, sicut sui meminit et se intelligit.

Selbstliebe des absoluten Geistes (der hl. Geist) [1]). Diese Selbstliebe des absoluten Geistes ist die Selbstliebe des Vaters und die Selbstliebe des Sohnes, und ihre gegenseitige Liebe; denn es ist ja jeder von ihnen, und sind beide zugleich der absolute Geist. Weil aber das Subject (quod amat) und Object (quod amatur) der Liebe wie im Vater so im Sohne eins und dasselbe ist, so folgt daraus, daß sie sich und einer den andern mit der gleichen Liebe lieben [2]). Diese Liebe ist ihrer Quantität nach oder an sich der absolute Geist, das absolute Wesen selber, daher von ihr auch alle göttlichen Prädicate gelten, als summa sapientia, summa veritas, summum bonum etc. (cap. 52 u. 53). Aber sind es denn, diesen Voraussetzungen zu Folge, nicht zwei: die vom Vater *und* die vom Sohn ausgehende Liebe; oder zwar eine, in deren Procedirung sich aber beide theilen? Keines von beiden antwortet Anselm, sondern es ist eine Liebe, die von jedem ganz, und von beiden zugleich ausgeht. Denn sie procedirt nicht aus dem, worin sie sich unterscheiden, sondern aus dem, worin sie eins sind, d. h. aus dem einen göttlichen Wesen; insofern aber aus beiden, als sie einzeln und zusammen dieß eine göttliche Wesen sind [3]).

1) Cap. 50: Palam certe est rationem habenti, eum non idcirco sui memorem esse aut se intelligere, quia se amat, sed ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligat etc.

2) Cap. 51: Sed si amat summus spiritus, procul dubio se amat pater, amat se filius, et alter alterum, quia singulus pater est summus spiritus et singulus filius est summus spiritus, et ambo simul unus spiritus . . et quoniam omnino idipsum est quod amat vel amatur in patre et quod in filio, necesse est ut pari amore uterque diligat se et alterum.

3) Cap. 54: Non ex eo procedit (amor), in quo plures sunt pater et filius, sed ex eo, in quo unum sunt. Nam non ex relationibus suis quae plures sunt: alia est enim relatio patris, alia filii — sed ex ipsa sua essentia, quae pluralitatem non admittit, emittunt pater et filius tantum bonum. Sicut ergo singulus pater est summus spiritus et singulus filius est summus spiritus, et simul pater et filius non duo, sed unus

Es ist also die substantielle Einheit der unterschiedenen Personen des Vaters und Sohnes, aus der die göttliche Liebe (als Person) nach Anselm procedirt und allein procediren kann, da nach ihm der in sich vollendete Unterschied von Vater und Sohn die Voraussetzung und die Quelle der Procession des hl. Geistes ist. Denn gleichwie die Zeugung des Sohnes ein persönlicher Act Gottes, und ein und dasselbe Wort es ist, mit dem Gott sich und die Creatur spricht; so wird nun auch die Hauchung als ein persönlicher Act des Vaters und Sohnes gefaßt, und nur insofern als ein personificirender, als aus ihm die Person des hl. Geistes hervorgeht. Vermöge dieses Standpunktes mußte Anselm beides behaupten: daß der hl. Geist vom Vater und vom Sohne, und daß er von beiden zugleich ausgehe. Dieser Standpunkt ist noch nicht der wahre, der höchste. Diese immanente, substantielle Thätigkeit, durch welche der hl. Geist Person ist im Unterschied von Vater und Sohn, muß zugleich für den Vater und Sohn selbst personificirend, und folglich der persönliche Unterschied dieser beiden nur erst in ihrem Unterschiede vom hl. Geiste sich vollendend gedacht werden — gerade so, wie die immanente Thätigkeit der Zeugung des Sohnes zugleich für den Vater personificirend ist. Denn wiewohl diese Thätigkeit vom Vater ausgeht, nicht von der göttlichen Natur — die nicht außer den Personen, die für sich eine bloße Abstraction ist —, so ist er als Princip derselben doch noch nicht Vater, d. h. diese Person im Unterschiede von dem Sohne, sondern die ἀρχὴ τῆς θεότητος, die potentielle Persönlichkeit Gottes. — Das Ungenügende jenes Standpunktes läßt sich aber auch aus der eigenen Darstellung Anselms nachweisen. Wenn die persönliche Liebe Gottes oder der hl. Geist aus jeder der beiden Personen, Vater und Sohn, ganz und auf dieselbe Weise[1])

spiritus, ita a singulo patre totus amor summi spiritus et a singulo filio totus, et simul a patre et filio non duo toti, sed unus idemque totus.

1) Cap. 55 zeigt Anselm, daß der hl. Geist nicht als Sohn (filius oder proles) von Vater und Sohn ausgehe, namentlich auch deßhalb nicht, weil

hervorgehen soll, so machen diese Processionen sich gegenseitig schlechthin überflüssig; jedenfalls aber kann neben solchen Einzelproductionen nicht noch von einer gemeinsamen die Rede sein, und umgekehrt. Und doch darf nicht blos eines von beiden angenommen werden. Denn wollte man nur die letztere annehmen, so hat man eine Procession aus der göttlichen Substanz, die mit der Zeugung zusammenfällt, ohne ein eigenes, sie von dieser unterscheidendes Merkmal; nähme man aber die ersteren an, so wären diese Processionen von beiden Personen entweder nur partielle — was offenbar unzuläßig — oder totale zwar auf beiden Seiten, aber nothwendig alsdann von jeder aus secundum alium modum, — und folglich in ähnlicher Weise zu denken, wie ein und derselbe endliche Effect una eademque efficientia totali von der absoluten und der bedingten Ursache (causa prima et secunda) producirt ist. Das letztere führte auf die Vorstellung der Griechen, daß der hl. Geist *ex* patre *per* filium procedire, eine Vorstellung, die nicht weniger unhaltbar ist, weil in dem rein persönlichen Unterschiede von Vater und Sohn kein Unterschied der Ursächlichkeit, der ja ein substantieller wäre, angenommen werden darf. Die Procession des hl. Geistes aus dem Vater und Sohne ist sonach nicht in obiger Weise aus der substantiellen Einheit der unterschiedenen Personen, und noch weniger natürlich aus ihrer persönlichen Willens-Einheit, zu erklären — denn so ist nur das Endliche aus Gott. — Es kann also offenbar nur der oben von uns eingeschlagene Weg zum Ziele führen. Die aus der substantiellen Thätigkeit des absoluten Princips als denkenden Geistes sich erhebende, aber in dieser sich nicht vollendende Unterscheidung Gottes als Vater und Sohn ist als die Voraussetzung und Bedingung (activ) der ihr zur Seite gehenden

dann eines von beidem angenommen werden müßte, entweder daß sie sich als Vater und Mutter, oder beide als Vater oder Mutter des Geistes verhalten. Von der letztern Weise der Entstehung zeige die Natur kein Beispiel, die erste aber, welches die natürliche ist, könne hier nicht angenommen werden: quoniam namque *nullatenus aliter* a patre procedit quam a filio.

Thätigkeit des Wollens zu fassen, kraft welcher letztern sich Gott als hl. Geist von sich als Vater und Sohn unterscheidet, womit dieser Unterschied und überhaupt die Unterscheidung in Gott zur Vollendung und zum einheitlichen Abschluß gelangt.

Wenden wir uns mit Ueberspringung der übrigen zu dem Fürsten der Scholastik. Thomas geht in seiner theologischen Summa von den Bestimmungen des Glaubens unmittelbar aus, in seiner philosophischen (contra gentiles) setzt er sie voraus. Wir müssen hier beide Darstellungen berücksichtigen. — Da die göttlichen Personen in dem Wesen eins sind — lehrt Thomas in der ersten [1]) — so entsteht die Frage, wodurch oder worin unterscheiden sie sich, so daß sie mehrere sind? Sie unterscheiden sich — ist die Antwort — durch den Ursprung (origo) und durch die Beziehung (relatio). Der Ursprung bezeichnet eine Thätigkeit in Gott, z. B. die Zeugung, die Relation eine Seinsweise (modum formae), wie das Vatersein (paternitas). Sofern nun die Relation aus der Origo das Ergebniß eines Processes, einer Procession ist; so haben einige gemeint, die göttlichen Personen unterscheiden sich durch ihren Ursprung: der Vater dadurch daß er zeugt, der Sohn dadurch daß er gezeugt ist, wogegen die Relationen oder, was dasselbe ist, die persönlichen Eigenschaften (proprietates) die Manifestationen oder Erscheinungen des persönlichen Wesens wären, ganz in derselben Weise wie im Endlichen die individuellen Wesen sich durch ihre Eigenschaften gleichsam äußerlich kenntlich machen. Allein richtiger sei es zu sagen, sie unterscheiden sich durch ihre Relationen; denn obwohl sie sich auch durch den Ursprung unterscheiden, so seien doch die Relationen für unsern Begriff das Nächste, unmittelbar Charakteristische [2]). Die tiefere Bedeutung dieser

1) Summa theolog. I. qu. 40. art. 2.

2) Unde melius dicitur, quod personae seu hypostases distinguantur relationibus quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen prius et principalius per relationes secundum modum intelligendi.

Meinungsverschiedenheit ist wohl diese: Sagt man, der Vater unterscheide sich vom Sohne durch die Thätigkeit der Zeugung (durch den Ursprung), so kann diese nur als persönlicher Act des Vaters verstanden sein; sagt man aber, nicht die Zeugung unterscheide ihn vom Sohne, sondern sein Ungezeugtsein oder Vatersein, d. h. die bloße Relation, so ist die Zeugung eine Thätigkeit, die zwar ihr Princip im Vater hat, (denn es ist kein Natur- sondern ein Geistesproceß, eine von einem geistigen und insoferne persönlichen Principium ausgehende Bewegung), die aber doch keine persönliche Thätigkeit desselben ist, sondern ein Proceß, aus dem er als Person, d. h. als Vater im Unterschiede vom Sohne selbst erst hervorgeht. Man wird also sagen: der Personenunterschied (des Vaters vom Sohne und des hl. Geistes von beiden) ist in dem Ursprunge, d. h. in den (einerseits vom Vater allein als dem Principium der Gottheit, andrerseits vom Vater und Sohn — diesem distinguirten — aber einen Princip ausgehenden) Processionen oder Thätigkeiten der Zeugung und Hauchung begründet; er entsteht daraus, aber besteht nicht darin, sondern in den Relationen der Unterschiedenen.

Was nun die göttlichen Processionen selbst, das Hervortreten der göttlichen Personen in dem göttlichen Wesen anbelangt, so sind sie immanente Thätigkeiten (ad intra, in ipso deo): dieß lehrt der katholische Glaube, und bewährt sich durch die denkende Betrachtung Gottes als Geist nach der Analogie des endlichen Geistes [1]). Die immanente, in dem Wesen des

1) Summa theol. I. qu. 27. art. 1 in corp.: Si quis diligenter consideret, uterque (Arius et Sabellius) accepit processionem secundum quod est *ad aliquid extra* (Arius: secundum quod effectus [filius] procedit a causa; Sabellius: secundum quod causa [pater] dicitur procedere in effectum). Unde neuter posuit *processionem in ipso deo*. Sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quae tendit in exteriorem materiam est aliqua processio ad extra, ita secundum actionem quae manet in ipso agente, attenditur *processio quaedam ad intra*. Et hoc maxime patet in intellectu, cujus actio scilicet

Wesensemanation, und nachdem er die Stufe der geistigen Emanation im Endlichen gefunden, geht er auf die unterscheidende Eigenthümlichkeit der göttlichen Emanation über. Auf der untersten Stufe des endlichen Seins stehen die leblosen Körper. Hier findet keine immanente, sondern nur eine äußere Wesensmittheilung statt, wie z. B. durch äußeres Hinzukommen eines brennbaren Körpers Feuer aus Feuer erzeugt wird. Die nächste Stufe, die erste des Lebens, nehmen die Pflanzen ein. Hier findet schon Erzeugung durch einen theilweise immanenten Proceß statt, indem der Pflanzensaft in Samen sich verwandelt, der wenn er in die Erde gelegt wird zu einer neuen Pflanze emportreibt. Höher als das pflanzliche steht das sinnlich empfindende Leben (vita secundum animam sensitivam). Die diesem eigenthümliche Emanation beginnt zwar von außen herein, aber sie verläuft und endigt innerlich. Dieses sensitive Leben ist ein sich Verinnerlichen eines äußern, aber es ist noch kein auf sich selbst zurückgehendes, sich innerlich reflectirendes Leben. Erst auf der höchsten Stufe des Lebens (vita secundum intellectum) ist es der Geist, der in sich selbst zurückgeht, sich selbst erkennen kann. Aber auch im Geistesleben gibt es verschiedene Stufen. Der menschliche Geist erkennt sich zwar selbst, aber nur durch Anregung von außen [1]). Höher steht das Geistesleben der Engel, sofern sie sich durch sich selbst erkennen. Aber obwohl ihre Selbsterkenntniß von äußern Bedingungen und Bildern unabhängig, eine rein innerliche ist, so ist doch ihre Geistesstufe noch eine untergeordnete, weil ihr vorgestelltes Ich (die intentio intellecta [2]) doch kein substantielles, nicht ihr Wesen selbst ist, indem bei ihnen Denken und Sein

1) Pag. 423. a. Intellectus humanus, etsi se ipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate (cf. lib. II. c. 60).

2) Pag. 423. b. Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta; und weiter unten p. 425. b.: intellectus intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum.

noch auseinander fallen. Die höchste Stufe des geistigen Lebens kommt nur Gott zu, weil in ihm Denken und Sein eins ist. Daher ist das Vorgestellte, Gedachte in Gott (wenn er sich selber denkt) sein Wesen selber. Der Begriff einer Sache (die intentio intellecta) ist im Menschen nicht die Sache selbst, noch die Substanz des Verstandes selbst [1]), sondern eine gewisse ideelle Aehnlichkeit mit der Sache, das innere Wort, welches durch das äußere bezeichnet, ausgedrückt wird. Daß unser Denken mit dem Sein nicht identisch ist, geht daraus hervor, daß es etwas anderes ist, die Sache denken oder verstehen, und den Begriff der Sache denken, was der Geist thut, wenn er über seine Conceptionen (den Inhalt seines objectiven Bewußtseins) nachdenkt oder reflectirt; weßhalb es auch zweierlei Wissenschaften gibt: solche, welche es mit Sachen, und solche, welche es mit Begriffen (oder Zeichen, nach Augustin) zu thun haben. In Gott dagegen, wenn er sich selbst erkennt, ist das Denken und die Sache und der Gedanke schlechthin eins; ja es gilt dieß auch von seinem objectiven Erkennen, insofern er in sich alles andere (als in seinem Grunde) erkennt [2]). — Dieß sind die Grundlagen, von welchen aus Thomas die göttliche Generation zu begreifen sucht. Sie kann nicht gefaßt werden wie die Generation in den leblosen Dingen, noch wie die in den Pflanzen, noch wie die Emanation in der sinnlich empfindenden Seele; bleibt somit nur übrig, sie als geistige Ge-

1) Pag. 423. b. Quod autem intentio intellectus non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet, quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, *cujus esse non est suum intelligere.*

2) Pag. 423. a. Cum ergo in deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus: et quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia) relinquitur quod in deo intelligente se ipsum, sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta. Pag. 425. b. Cum autem deus et se ipsum intelligat et alia, ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem.

Geiſtes liegende Thätigkeit iſt aber eine doppelte: die actio intellectus und die actio voluntatis. Folglich gibt es auch eine doppelte Proceſſion in Gott: die processio verbi secundum actum intelligibilem und die processio amoris secundum actum voluntatis. Denn ebenſo, wie kraft des Denkens (innern Sprechens) der Begriff, das innere Wort, und in ihm die gedachte oder geſprochene Sache in dem Denkenden iſt, iſt kraft des Wollens das Gewollte (Geliebte) in dem Wollenden [1]).

Die Proceſſio Verbi, — die wir genauer betrachten wollen — heißt Zeugung und das procedirende Wort Sohn. Wir begreifen das aus der Natur des abſoluten Geiſtes, wenn wir

intelligere, manet in intelligente . . . Cum autem Deus sit super omnia, ea quae in deo dicuntur (ego ex deo processi, Joan. 7; ego hodie genui te Pslm. etc.) non sunt intelligenda secundum modum infimarum creaturarum, quae sunt corpora, sed *secundum similitudinem supremarum creaturarum, quae sunt intellectuales substantiae, a quibus et similitudo accepta deficit a repraesentatione divinorum.* Non ergo accipienda est processio, secundum quod est in corporalibus, vel per motum localem, vel per actionem alicujus causae in exteriorem effectum ut calor a calefaciente in calefactum, sed *secundum emanationem intelligibilem*, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Et sic *fides catholica processionem ponit in divinis.*

1) Qu. 27. art. 3 in corp.: In divinis sunt duae processiones, scilicet processio verbi et quaedam alia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod in divinis non est processio nisi secundum actionem, quae non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali natura est *actio intellectus et actio voluntatis. Processio autem Verbi* attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam alia processio, scilicet *processio Amoris*, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Vgl. art. 1 in corp.: Quicunque intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae (intentio intellecta, in der summa contr. gentil.) ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia (memoria bei Auguſtin und Anſelm) procedens. Quam quidem conceptionem vox significat: et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Ueber die processio amoris ſpeciell vgl. noch den Art. 4 u. 5 und contr. gentil. lib. IV. c. 19.

ihn nach Analogie des endlichen betrachten, indem wir über den dieſem anhaftenden Defect (S. 609. Anm. 1) d. h. ſeine Endlichkeit und Beſchränktheit hinausgehen. Das Denken erzeugt den Gedanken, welcher der Sache ähnlich iſt, wie das Gezeugte dem Zeugenden, und dieſer Selbſtgedanke (Wort) Gottes exiſtirt in derſelben Natur mit ihm, d. h. iſt ein ſubſtantieller, ein eigenes Weſen [1]), Gott, weil in Gott Denken und Sein eins und daſſelbe iſt. Beim Menſchen iſt das innere Wort nur ein Bild der Sache, der Selbſtgedanke nicht derſelben Natur mit dem denkenden oder ſprechenden Ich, und hat daher dieſes Denken oder Sprechen nicht die Natur des Zeugens, der Weſensemanation [2]).

Weitläufiger behandelt Thomas dieſen Lehrpunkt in der summa contra gentiles [3]), wo es ihm darum zu thun iſt, von der Weltbetrachtung aus bei der Lehre des Glaubens anzulangen und ſo die Ungläubigen (gentiles) von ſeiner Wahrheit zu überführen. Er will dieſe Lehre nicht a priori conſtruiren oder deduciren, ſondern durch denkende Betrachtung zu ihr hinführen, die ihm als gegeben vorſchwebt und den Weg und die Richtung der Betrachtung unabänderlich vorzeichnet. Da der Glaube eine geiſtige Weſensemanation in Gott lehrt, ſo betrachtet er, von der niederſten zu der höchſten Stufe des endlichen Seins aufſteigend, die dieſem entſprechenden Weiſen der

1) Art. 2 in corp.: Sic igitur processio verbi in divinis habet *rationem generationis;* procedit enim per modum intelligibilis actionis... et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectae et in eadem natura existens: quia in deo *idem est intelligere et esse.*

2) Art. 2. Ad secundum dicendum, quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturae cum eo a quo procedit. Unde non proprie et complete competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis; unde verbum procedens procedit ut ejusdem naturae subsistens. Et propter hoc proprie dicitur genitum et filius.

3) Lib. IV. cap XI (Opp. Tom. XVII. ed. Rubeis p. 422 seqq.).

Wesensemanation, und nachdem er die Stufe der geistigen Emanation im Endlichen gefunden, geht er auf die unterscheidende Eigenthümlichkeit der göttlichen Emanation über. Auf der untersten Stufe des endlichen Seins stehen die leblosen Körper. Hier findet keine immanente, sondern nur eine äußere Wesensmittheilung statt, wie z. B. durch äußeres Hinzukommen eines brennbaren Körpers Feuer aus Feuer erzeugt wird. Die nächste Stufe, die erste des Lebens, nehmen die Pflanzen ein. Hier findet schon Erzeugung durch einen theilweise immanenten Proceß statt, indem der Pflanzensaft in Samen sich verwandelt, der wenn er in die Erde gelegt wird zu einer neuen Pflanze emportreibt. Höher als das pflanzliche steht das sinnlich empfindende Leben (vita secundum animam sensitivam). Die diesem eigenthümliche Emanation beginnt zwar von außen herein, aber sie verläuft und endigt innerlich. Dieses sensitive Leben ist ein sich Verinnerlichen eines äußern, aber es ist noch kein auf sich selbst zurückgehendes, sich innerlich reflectirendes Leben. Erst auf der höchsten Stufe des Lebens (vita secundum intellectum) ist es der Geist, der in sich selbst zurückgeht, sich selbst erkennen kann. Aber auch im Geistesleben gibt es verschiedene Stufen. Der menschliche Geist erkennt sich zwar selbst, aber nur durch Anregung von außen [1]). Höher steht das Geistesleben der Engel, sofern sie sich durch sich selbst erkennen. Aber obwohl ihre Selbsterkenntniß von äußern Bedingungen und Bildern unabhängig, eine rein innerliche ist, so ist doch ihre Geistesstufe noch eine untergeordnete, weil ihr vorgestelltes Ich (die intentio intellecta [2]) doch kein substantielles, nicht ihr Wesen selbst ist, indem bei ihnen Denken und Sein

1) Pag. 423. a. Intellectus humanus, etsi se ipsum cognoscere possit, tamen primum suae cognitionis initium ab extrinseco sumit: quia non est intelligere sine phantasmate (cf. lib. II. c. 60).

2) Pag. 423. b. Dico autem intentionem intellectam id, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta; und weiter unten p. 425. b.: intellectus intelligendo concipit et format intentionem sive rationem intellectam, quae est interius verbum.

noch auseinander fallen. Die höchste Stufe des geistigen Lebens kommt nur Gott zu, weil in ihm Denken und Sein eins ist. Daher ist das Vorgestellte, Gedachte in Gott (wenn er sich selber denkt) sein Wesen selber. Der Begriff einer Sache (die intentio intellecta) ist im Menschen nicht die Sache selbst, noch die Substanz des Verstandes selbst [1]), sondern eine gewisse ideelle Aehnlichkeit mit der Sache, das innere Wort, welches durch das äußere bezeichnet, ausgedrückt wird. Daß unser Denken mit dem Sein nicht identisch ist, geht daraus hervor, daß es etwas anderes ist, die Sache denken oder verstehen, und den Begriff der Sache denken, was der Geist thut, wenn er über seine Conceptionen (den Inhalt seines objectiven Bewußtseins) nachdenkt oder reflectirt; weßhalb es auch zweierlei Wissenschaften gibt: solche, welche es mit Sachen, und solche, welche es mit Begriffen (oder Zeichen, nach Augustin) zu thun haben. In Gott dagegen, wenn er sich selbst erkennt, ist das Denken und die Sache und der Gedanke schlechthin eins; ja es gilt dieß auch von seinem objectiven Erkennen, insofern er in sich alles andere (als in seinem Grunde) erkennt [2]). — Dieß sind die Grundlagen, von welchen aus Thomas die göttliche Generation zu begreifen sucht. Sie kann nicht gefaßt werden wie die Generation in den leblosen Dingen, noch wie die in den Pflanzen, noch wie die Emanation in der sinnlich empfindenden Seele; bleibt somit nur übrig, sie als geistige Ge-

1) Pag. 423. b. Quod autem intentio intellectus non sit ipse intellectus in nobis, ex hoc patet, quod esse intentionis intellectae etiam in ipso intellectu consistit, non autem esse intellectus nostri, *cujus esse non est suum intelligere.*

2) Pag. 423. a. Cum ergo in deo sit idem esse et intelligere, intentio intellecta in ipso est ejus intellectus: et quia intellectus in eo est res intellecta (intelligendo enim se, intelligit omnia) relinquitur quod in deo intelligente se ipsum, sit idem intellectus, et res quae intelligitur, et intentio intellecta. Pag. 425. b. Cum autem deus et se ipsum intelligat et alia, ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem.

neration zu fassen. Was heißt das? Sofern sich Gott selbst erkennt, ist er in sich als das Erkannte in dem Erkennenden. Das Erkannte ist der Gedanke (der Sache) oder das (innere) Wort. Es ist also in Gott, sofern er sich selbst erkennt, sein Wort, weßhalb es Joh. 1, 1 heißt: **Verbum erat apud Deum.** Und zwar ist es immer (ewig) bei ihm, weil Gott (in seinem Erkennen) nicht **a potentia ad actum** übergeht, sondern immer **actu** ist (denkt, erkennt); daher heißt es ebendaselbst: **in principio erat Verbum.** Da aber der göttliche Verstand nicht allein immer thätig (**semper in actu**), sondern auch die Thätigkeit selbst (**actus purus**) ist, so folgt, daß die Substanz des göttlichen Verstandes sein Verstehen (Denken, Erkennen), der **actus** des Verstehens selbst ist. Das Sein (Natur, Wesen) des innerlichen Wortes oder Gedankens ist nichts anderes als sein Gedachtsein oder Gedachtwerden; folglich ist es dasselbe mit dem Sein des göttlichen Verstandes und Gottes selbst, der ja sein Verstand (weil Geist) ist. Das Sein Gottes ist sein Wesen, seine Natur, die er selbst ist. Ist also das Wort Gottes das göttliche Sein, so ist es das Wesen Gottes und der wahre Gott selbst: **et Deus erat Verbum** [1]).

In dieser Darstellung steht Thomas principiell auf demselben Boden mit Anselm. Wie dieser leitet auch er die Un-

1) L. c. p. 424. b. Die unmittelbar hierauf folgende Stelle, in welcher Thomas die endliche Analogie und das urbildliche göttliche Verhältniß mit einander vergleicht, ist bemerkenswerth: **Non autem sic est de verbo intellectus humani. Cum enim intellectus noster se ipsum intelligit, aliud est esse intellectus, et aliud ipsum ejus intelligere. Substantia enim intellectus erat *in potentia intelligens* antequam intelligeret actu. Sequitur ergo quod aliud sit esse intentionis intellectae, et aliud intellectus ipsius, cum intentionis intellectae esse sit ipsum intelligi. Unde oportet, quod in homine intelligente se ipsum verbum interius conceptum non sit homo verus, naturale hominis esse habens, sed sit homo intellectus tantum, quasi *quaedam similitudo* hominis veri ab intellectu apprehensa. Ipsum vero Verbum Dei ex hoc ipso quod est Deus intellectus, est verus Deus habens naturaliter esse divinum: eo quod non est aliud naturale esse Dei, et aliud ejus intelligere, ut dictum est.**

terscheidung Gottes von seinem Logos aus dem actuellen Selbstbewußtsein ab. Gott denkt sich, spricht sich selbst: dieß Wort ist nicht Er selbst, denn es ist das Gedachte, er der Denkende; aber es ist kein bloßes Wort oder ideelles Bild, sondern sein Wesen selbst, denn er spricht sich als der Absolute auf absolute Weise. Durch diesen **actus intellectus** also geht der Sohn aus dem Vater hervor. In derselben Weise geht durch den **actus voluntatis** der hl. Geist aus dem sich selbst erkennenden Gott, d. h. aus dem Vater und Sohne hervor. Das objective Erkennen und Wollen Gottes, die Creation der Welt, steht also mit diesem Sicherkennen und Wollen Gottes, den göttlichen Wesensemanationen, auf einer Linie. Wenn Anselm sagt: das Wort, womit Gott sich spricht, sei dasselbe mit dem Worte, womit er die Creatur spricht; so erklärt seinerseits Thomas: indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er auch alle Dinge, sofern sie in seinem Denken und Wollen, welches sein Wesen, Er selbst ist, (der Möglichkeit nach) enthalten sind. Unmöglich aber können die Thätigkeiten, deren Producte so weit auseinander liegen wie die göttlichen Hypostasen und die endlichen Creaturen, im Princip eins und dieselben sein; nothwendig vielmehr ist das Denken und Wollen, wodurch Gott sich selbst vermittelt, wodurch er ist, und also auch der Grund der Dinge ist, ein anderes als dasjenige, wodurch die Dinge sind. Denn wenn diese nicht zu seinem Wesen gehören, so fließen sie auch nicht aus seinem Wesen, sondern sind das Product einer Thätigkeit, die das göttliche Wesen als in sich vollendet voraussetzt, wie der Act des Denkens den Verstand, der Act des Willens den Willen, die freie That das Freisein, die persönliche That das Persönlichsein voraussetzt [1]).

1) Die Priorität des immanenten göttlichen Denkens und Wollens vor dem transeunten (ad extra) ist natürlich nicht als eine zeitliche zu fassen, sondern als eine sachliche. Denn wenn die göttliche Selbstvermittlung kein zeitliches Werden ist sondern ein ewiges, so kann man auch die dadurch bedingte göttliche Selbstthätigkeit nicht als ein zeitliches Posterius ansetzen,

Wenn Thomas in der theologischen Summa den Unterschied der Personen aus ihrer Origo erklärt, und die Zeugung wie die Hauchung als schlechthin immanente Thätigkeiten begreift; so hat er damit den bezeichneten mangelhaften und, streng oder ausschließlich genommen — wie er aber selbst von Anselm nicht genommen wird — unzuläßigen Standpunkt offenbar überschritten. Allein Thomas hält die damit betretene höhere Stufe der Erkenntniß nicht fest, sondern tritt immer wieder auf jenen zurück. Das hat insofern seinen guten Grund, als diese höhere Stufe der Erkenntniß für sich allein und abgetrennt von jener sich nicht behaupten kann. Es kommt vor allem darauf an, die Mehrheit göttlicher Hypostasen anschaulich und begreiflich zu machen. Dieser Zweck wird am einfachsten mit der Analogie des sich selbst denkenden (vorstellenden, sich von sich unterscheidenden) und des sich selbst wollenden (liebenden) Geistes erreicht; denn es bedarf nur der nahe liegenden Reflexion auf den wesentlichen Unterschied des absoluten und des endlichen Geistes, um die ideellen Momente des endlichen Bewußtseins in dem göttlichen als substantielle zu erkennen. Gott erkennt sich selbst (der Vater zeugt den Sohn): der erkannte Gott (deus intellectus) ist eine eigene Hypostase, ein Anderer als der erkennende (intelligens); Gott will, liebt sich selbst auf Grund seiner Selbsterkenntniß, er geht über die Entgegensetzung und Entzweiung seiner mit sich hinaus zur bewußten Einheit mit sich durch seinen Willen: der gewollte Gott ist ein eigenes Wesen, ein Anderer als der wollende, als der sich von sich unterscheidende, und sich selbst sich entgegensetzende, d. h. als der Vater und Sohn. In solcher

---

weil ein zeitliches Posterius nur ist, wo ein solches Prius ist. Wollte man sagen, die göttliche Wesensvermittlung falle in die Sphäre der Ewigkeit, die freie göttliche Handlung aber sei eine zeitliche; so würde man die Ewigkeit als das Prius der Zeit und somit selbst als zeitlich begreifen, d. h. ihren Begriff auflösen. Die Ewigkeit ist so wenig das Prius der Zeit, als die Zeit das Posterius der Ewigkeit ist.

Weise wird für das reflectirende Denken die Erkenntniß der Dreiheit göttlicher Hypostasen in der Einheit des Wesens Gottes gewonnen. Allein hiebei darf man nicht stehen bleiben; nicht allein aus dem vorhin angeführten Grunde, weil das dem mittelbaren Selbstbewußtsein Gottes in dem Acte seiner Selbstliebe zur Seite gehende objective Denken und Wollen nun ebenso gut auch als ein substantielles, weil absolutes gelten könnte, woraus die Consubstantialität der Welt mit Gott folgte — sondern auch deßhalb, weil auf diesem Standpunkte die Einheit Gottes nicht zu ihrem vollem Rechte kommt, da der Sohn und Geist hinter den Vater zurücktreten, ihre absolute Homousie mit ihm nicht erkannt wird (s. ob. S. 445 ff. 538 ff.).

Dieser Standpunkt die göttliche Dreieinigkeit zu betrachten und zu erklären, ist der des vorstellenden und reflectirenden Denkens, der seinen adäquaten Ausdruck in der orientalisch griechischen Formel (*μία οὐσία — τρεῖς ὑποστάσεις*) gefunden hat. Denn es wird hier nicht auf das Wesen der Persönlichkeit des Geistes, nicht auf den Grund seines Bewußtseins eingegangen, sondern unter Voraussetzung desselben vielmehr die Erscheinung und Aeußerung der Persönlichkeit in dem Acte der Reflexion des Geistes auf sich (actuelles Bewußtsein) und in dem sich selbst zum Gegenstande des Willens machenden Acte seines (freien) Willens in Betracht genommen. Es hat dieser Standpunkt seine Wahrheit und seine Berechtigung und wir dürfen ihn nicht verwerfen. Sie liegt zunächst darin, daß die göttliche Selbstvermittlung kein Naturproceß, kein von der Natur Gottes — im Gegensatze zu Gott als Geist und zwar persönlichem Geist — ausgehende Bewegung, sondern ein Geistes-, ein Persönlichkeitsproceß ist, folglich von einem Geistes- oder Persönlichkeitsprincip, folglich von dem Vater als diesem principium (*ἀρχή*) der Gottheit ausgeht. Sie liegt ferner darin, daß, wie stricte und rein auch die Einheit Gottes und die Wesensgemeinschaft der göttlichen Personen gefaßt werden mag, Sohn und Geist doch eigene, von dem Vater verschiedene Hypostasen, und keine bloß ideellen Momente

der Selbstpersonification Gottes sind. Aber er verhält sich als die untergeordnete, bloß vorstellungsmäßige Stufe der Erkenntniß der göttlichen Dreieinigkeit, über die wir hinausgehen müssen. Es kommt die Einheit Gottes, die doch das Grundmoment in dem trinitarischen Gottesbegriff ist und die Oberstelle einnimmt, auf diesem Standpunkte nicht zu ihrem vollen Rechte, sofern sie nur in dem Vater erkannt wird, und Sohn und Geist gegen ihn (subordinatianisch) zurücktreten, nicht als schlechthin wesensgleich mit ihm erscheinen. Sodann wird offenbar das was zu erklären und zu begreifen ist, nämlich die Persönlichkeit Gottes, hier nicht erklärt oder begriffen, sondern vielmehr vorausgesetzt und bloß vorgestellt. Um die Einheit Gottes vollständig zu ihrem Rechte zu bringen, müssen wir Vater, Sohn und Geist als schlechthin wesensgleich, müssen wir nicht den Vater, sondern die göttliche Trinität als den einen wahren Gott erkennen. Um sodann die Persönlichkeit Gottes zu erklären, d. h. die göttliche Dreieinigkeit als das Geheimniß der absoluten Persönlichkeit irgendwie zu begreifen, dürfen wir nicht von der Person des Vaters, der den Sohn zeugt, nicht vond en Personen des Vaters und Sohnes, die den hl. Geist aus sich hervorgehen lassen, ausgehen; wir dürfen nicht von dem persönlich *seienden* Gotte (Vater) ausgehen, der sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniß (durch Reflexion auf sich) machend, sein Wort erzeugt, und sich mit seinem Sohne zum Gegenstande seiner freien Willensbewegung machend, seine Liebe hypostasirt in dem hl. Geiste. Denn das heißt das zu Erklärende vielmehr voraussetzen, und bloß (anschaulich, analogisch) vorstellen, nicht aber begreifen. Es handelt sich um das Selbstbewußt*sein* als solches, nicht um den *Act* der Selbsterkenntniß; es handelt sich um den sich selbst bestimmenden Willen *als solchen*, nicht um einen *Act* der Selbstbestimmung desselben; kurz, um den *Grund*, das *Wesen* der Persönlichkeit, nicht um die Aeußerung und Erscheinung derselben. So haben wir das Problem im vorigen §. gefaßt und zu lösen gesucht. Es war uns weniger darum zu thun, die Dreiheit der göttlichen Hypostasen, als die Einheit Gottes

in denselben zu erkennen, weniger darum, die Unterschiede in Gott als wesenhafte, sondern darum sie als rein persönliche Relationen zu begreifen. Zu diesem Ziele aber gelangt man in nachstehendem Gedankengang. Persönlichkeit ist Gott, sofern er Geist ist; das Wesen, der Grund seiner Persönlichkeit muß also aus seinem Geistsein, aus dem Wesen des Geistes erkannt und erklärt werden. Das Wesen des Geistes ist Verstand und Wille. Denken und Wollen sind somit als die Wurzeln (**origines**), als die immanenten Thätigkeiten (Processionen) zu begreifen, in welchen und durch welche Gott sich von sich unterscheidet und in die Einheit mit sich zurücknimmt, persönlicher Gott in drei göttlichen Personen ist; und dieß eben dadurch ist, daß die immanente Thätigkeit des Denkens einen persönlichen Unterschied wie zwischen Ich und Nicht-Ich, und die immanente Thätigkeit des Wollens den weitern persönlichen Unterschied dieses Ich und Nicht-Ich als *eines* Ich von *seinem* Nicht-Ich begründet. Also zuerst durch die Thätigkeit des Denkens. Kraft dieser Thätigkeit als einer immanenten unterscheidet sich Gott von sich als Vater vom Sohne und faßt sich in diesem Unterschiede zur Einheit des Wesens zusammen, indem der Vater im Sohne, der Sohn im Vater das eigene Wesen erkennt. So, in diesem Unterschiede und in dieser Einheit, ist Gott selbstbewußter Geist. Sodann durch die des Wollens. Diese Thätigkeit setzt die des Denkens voraus und schließt sich an sie unmittelbar an. Daher ist der Unterschied Gottes von sich, den sie vermittelt, nicht wie der erste einfache Grundunterschied zu denken, sondern als ein durch diesen vermittelter, bestimmter, wie hinwiederum jener erst in ihm zu seinem völligen Abschlusse kommt. Denn es kann ja der Geist ein selbstbewußter nicht sein, ohne daß er sofort und zugleich sich selbst bestimmender Wille ist, wie er dieses nicht sein kann, ohne zuvor und zugleich jenes zu sein. So unterscheidet sich also Gott kraft des ihm als Geist wesentlichen und immanenten Wollens als Vater und Sohn, als dieses in sich differentiirte Ich, von sich als hl. Geist, dem Andern *dieses* Ich, und faßt sich in diesem Unterschiede, worin der

Grundunterschied zur (persönlichen) Einheit aufgehoben ist, mit sich zur Wesenseinheit zusammen, indem der Vater und Sohn im hl. Geiste und dieser in jenen das eigene Wesen, sich selbst erkennen. So, in dieser persönlichen Selbstunterscheidung und Wesenseinheit ist oder wird (denn das göttliche Werden ist ein ewiges Sein) Gott seiner selbst bewußter und seiner selbst mächtiger, d. h. persönlicher Geist, der nun als solcher auf selbstbewußte und freie Weise sich bethätigt, actu denkend und wollend der Schöpfer der Welt wird, der er vermöge seines Wesens ist, d. h. hier sein kann, sofern er durch sein Wesen nur der in sich ruhende Grund der Dinge ist, die Dinge nur der Möglichkeit nach in ihm sind. So begreift man die göttlichen Hypostasen als rein persönliche Relationen in der Einheit des Wesens Gottes: Vater, Sohn und Geist sind schlechthin ὁμοούσιοι, es sind keine individuell verschiedene oder auch nur mehrfach vorhandene, auseinander seiende Hypostasen, sondern wie der athanasianisch-abendländische Ausdruck lautet: *μία οὐσία ἢ ὑπόστασις ἐν τρισὶ προσώποις*. Dieser Standpunkt der Auffassung der göttlichen Trinität steht nicht im Gegensatze zu dem zuvor geschilderten, sondern verhält sich als dessen Weiterbildung. Man kann die auf ihm gewonnene Erkenntniß eine speculative nennen im Unterschiede von der durch das bloß vorstellende und reflectirende Denken vermittelten; eine rein speculative aber ist sie nicht, da sie an die endliche Analogie gebunden bleibt, und daher nur eine analogisch wahre und unvollkommene sein kann.

Den scholastischen Versuchen, die göttliche Trinität zu erklären, schließt sich auch der große Denker Leibnitz an. Dabei ist er wie die Scholastiker, ja man kann sagen mehr noch als sie [1]), sich bewußt und geständig, daß diese Versuche keinen

1) Vgl. Leibnitii opp. ed. Dutens I. p. 27. Wobei man nur Männer wie Bonaventura ausnehmen muß, dem es besonders darum zu thun ist, den denkenden Geist über seine Speculationen zu ernüchtern und das Bewußtsein wach zu erhalten, daß unser Erkennen Stückwerk ist, daß

absoluten Werth haben, und weit nicht hinreichen, das Geheimniß des Glaubens völlig begreiflich zu machen, eine speculative Construction seines Inhaltes zu bieten. Er legt wie sie die Reflexion Gottes auf sich in der doppelten Richtung als Sichdenken und Sichwollen zu Grund, um durch sie das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit zu illustriren. Er findet [1]) in den Creaturen — nach deren Analogie allein wir Gott denken können — nichts geeigneter dieselbe zu erklären, als die Reflexion der Geister auf sich, kraft deren sie sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniß machen. Diese „Selbstverdoppelung" ist ein Bild von zwei relativen Substanzen (der erkennenden und der erkannten) in einer und derselben absoluten Substanz. Richtet sich dann der Wille auf sich selbst, so ist damit der weitere Unterschied des Wollenden und Gewollten gegeben. Denn daß Leibnitz nicht wie die Neuern lediglich das Selbstbewußtsein des Geistes als Spiegel des göttlichen Trinitätsverhältnisses betrachtet, unterliegt keinem Zweifel. In seinem sg. systema theologicum sagt er ausdrücklich [2]): Sunt ergo tres substantiae singulares relativae una absoluta quae illas complectitur, et cujus ipsa individualis natura singulis communicatur. Cujus *simulacrum aliquod* in mente nostra se ipsam *cogitante atque amante* intelligimus [3]).

wir die Wahrheit nur im Glauben ganz erfassen. Vgl. sein. Comment. in 1. sent. dist. 3. qu. 3.

1) *Miscellan. Remarque sur le livre d'un Antitrinitaire:* Je ne trouve rien dans les creatures de plus propre à illustrer ce sujet, que la reflexion des esprits, lorsqu'un même esprit est son propre objet immediat, et agit sur soi même, en pensant à soi même et à ce qu'il fait. Car ce redoublement donne un *image ou ombre* de deux substances respectives dans une même substance absolue, savoir de celle qui entend, et de celle qui est entendue; l'un et l'autre de ces êtres est substantiel, l'un et l'autre est un concret individu, et ils diffèrent par des relations mutuelles, mais ils ne sont qu'une seule et même, une substance individuelle absolue.

2) G. Leibnitii opusculum adscititio titulo systema theologicum inscriptum ed. P. P. Lacroix. Lutet. Paris. 1845. p. 13.

3) Eine andere Analogie von mehr nur formeller Bedeutung enthält

Von anderer Art als die vorstehenden augustinisch-scholastischen Versuche, denen wir uns selbst angeschlossen haben, und die nichts anderes als eine analogische Erkenntniß der göttlichen Trinität bezwecken, sind die modernen speculativen Constructionen derselben. Diese gehen von dem Selbstbewußtsein des endlichen Geistes aus und erweitern dasselbe zu dem unendlichen, oder übertragen, mutatis mutandis, seine Momente auf Gott. Davon, daß der Geist ebenso wesentlich wie denkender, beziehungsweise erkennender, auch wollender ist, wird hier gar keine Notiz genommen, sondern ganz einseitig die Persönlichkeit des Geistes in diese seine denkende Subjectivität gesetzt. Daß die pantheistischen und die pantheistrenden Richtungen dieses Verfahren einhalten, ist begreiflich; denn sie können es zu dem Begriffe der sittlichen Persönlichkeit, der freien Selbstbestimmung des Geistes nicht kommen lassen, ohne mit sich in unheilbaren Widerspruch zu gerathen. Wenn aber auch solche Versuche, die eine ausgesprochene theistische Tendenz haben, wie z. B. der Günthersche, auf demselben Wege einherschreiten, so ist dieß ein Beweis entweder eines mangelhaften Verständnisses der Aufgabe, oder einer Hinneigung auf die pantheistische Seite.

Wenn die modernen Versuche, indem sie lediglich an das Selbstbewußtsein des Geistes, an dessen Subjectobjectivirung sich halten, das dritte Moment nicht neben das zweite stellen,

die Unterscheidung der Momente des intellectus, das intellectivum, das intelligibile und die intellectio. Damit will Leibnitz den innern unzertrennlichen Zusammenhang der göttlichen Personen zeigen. Non minus filius patri, quam filio pater est necessarius. Cum enim proprie pater sit intellectivum, filius intelligibilis et spiritus s. intellectio, et in aeternis et divinis idem sit esse et posse, non erit intellectivum in Deo, quod non actu intelligat, intellectio autem sine intelligibili esse non potest. Contra nullum erit intelligibile in deo, quod non intelligatur et ita non habeat correspondens sibi intellectum. Igitur ut secunda persona sine prima, ita prima sine secunda esse non potest. Opp. ed. Dutens tom. I. p. 14. Zu vergl. Theodic. §. 150.

sondern es bestimmt als die höhere Einheit beider fassen; so steht Strauß [1]) hierin einen Vorzug derselben vor den frühern. Vielmehr aber offenbart sich darin eine wesentliche Abweichung von der Wahrheit des Glaubens, nach welchem der hl. Geist nicht „die höhere Einheit" des Vaters und Sohnes, sondern die dritte Person neben diesen beiden ist; wie denn Strauß selbst gleich darauf richtig bemerkt, daß in allen diesen auf das Selbstbewußtsein des Geistes gebauten Constructionen die Zahl der Momente eine andere (geringere) als in der Kirchenlehre sei [2]).

Wir wenden uns zu einzelnen Versuchen dieser Art, um den Güntherschen, den wir schließlich etwas näher zu betrachten haben, hiedurch zugleich historisch einzuleiten und zu beleuchten.

Eine ganz unmittelbare Uebertragung der innern Verhältnisse des menschlichen Geistes auf den göttlichen, und somit nur ein schlechter Anthropomorphismus scheint es zu sein, wenn Daumer [3]) sagt: Gott ist Vater als Subject, Sohn als Object seines absoluten Selbstbewußtseins, Geist als dieser reine Act der Unterscheidung seiner von sich oder der Zersetzung in Subject und Object und der Ineinsfassung beider. In der That ist aber diese Formel vielmehr pantheistisch zu verstehen. Das Andere, von dem sich der absolute Geist unterscheidet (in dem er „außer sich ist"), ist nicht der immanente wesensgleiche Sohn des Vaters, nicht das innere Wort Gottes, sondern die Welt, das Endliche; und die Einheit, in die er sich mit seinem Andersein zusammenschließt, ist nicht der hl. Geist als die dritte

1) Glaubenslehre I. 484.

2) „Diese (die Kirchenlehre) enthält, richtig ausgebildet, drei Momente, welche in einem vierten, dem göttlichen Wesen, sich vereinigen: in der philosophischen Construction dagegen sind nicht Drei einig in einem Vierten, sondern zwei in einem höhern Dritten; will man das Dreieinigkeit nennen, so müßte man das kirchliche Dogma als Viereinigkeit bezeichnen, oder wenn dieses Dreieinigkeit heißen soll, so hätte die Philosophie nur eine Zweieinigkeit." Strauß a. a. O. S. 485.

3) Andeutung eines Systems speculativer Philosophie, S. 3 (b. Strauß, S. 486).

Hypostase oder Person in der Gottheit, sondern der Gott wissende menschliche Geist, der sich in diesem wissende (allpersönliche) Gott (ob. S. 561 ff.). So sagt Hegel [1]): „Gott ist der Geist, die Thätigkeit des reinen Wissens, die bei sich selbst seiende Thätigkeit. Die reine Thätigkeit ist Wissen; sie muß in ihre Momente gesetzt sein: zum Wissen gehört ein Anderes, das gewußt wird, und indem das Wissen es weiß, ist es ihm angeeignet. Hierin liegt, daß Gott das ewig an und für sich Seiende, sich ewig erzeugt als seinen Sohn, sich von sich unterscheidet: das absolute Urtheil. Was aber so sich von sich unterscheidet, hat nicht die Gestalt eines Andersseins, sondern das Unterschiedene ist unmittelbar nur das, von dem es geschieden worden. Gott ist Geist, keine Dunkelheit, keine Färbung oder Mischung tritt in dieß reine Licht." Diese Unterscheidung Gottes von sich als rein immanente ist aber nach Hegel noch nicht das Wahre, sondern eine bloße Abstraction, eine bloß ideelle Unterscheidung. Es muß zum reellen Unterschied, zur wirklichen Entzweiung kommen. Das ewige Anundfürsichsein ist dieses, sich aufzuschließen, zu bestimmen, zu urtheilen, sich als von sich unterschiedenes, als Anderes seiner zu setzen: aber so lange dieses Andere nur als Sohn (als das rein immanente Andere) gefaßt wird, ist der Unterschied ebenso ewig aufgehoben, das Anundfürsichseiende ist ewig darin in sich selbst zurückgekehrt, es ist ein Verhältniß Gottes, der Idee, nur zu sich selbst, ein Spielen der Liebe mit sich selbst, worin es nicht zur Ernsthaftigkeit des Andersseins, zur Trennung und Entzweiung kommt. Hiemit ist der Unterschied in der Idee noch nicht verwirklicht, es ist nur der abstracte Unterschied im Allgemeinen, festgehalten unter der Bestimmtheit der Identität. Damit jene Abstraction aufgehoben werde, ist erforderlich, daß das Verhältniß sich ebenso unter die Bestimmtheit des Unterschieds stelle, daß der Sohn die Bestimmung des Andern als solchen

1) Religionsphilosophie II. S. 185. Vgl. Geschichte der Philos. III. S. 13 (b. Strauß I. S. 488).

erhalte, als ein Wirkliches außer und ohne Gott, d. h. als Welt erscheine [1]). Die Generation des Sohnes ist also nur in ihrem Fortgange zur Creation der Welt, nicht als rein immanente Thätigkeit, nicht als reine Wesensbestimmung und Unterscheidung Gottes von sich zu fassen; und nur indem Gott in dieser Weise sich selbst objectivirt und in der Weltwirklichkeit sein eigenes Wesen erkennt, ist er selbstbewußter, persönlicher Geist; d. h. nur in den endlichen Geistern und Personen kommt er zu sich und ist er bei sich. Nicht weniger pantheistisch ist es gemeint, wie theistisch auch die Ausdrücke klingen mögen, wenn Schelling sagt [2]): „das selbständige Sichselbsterkennen des schlechthin Idealen (des absoluten Geistes) ist eine ewige Umwandlung der reinen Idealität in Realität. Alles blos endliche Vorstellen ist seiner Natur nach nur ideal: die Repräsentationen der Absolutheit dagegen ihrer Natur nach real, weil sie dasjenige ist, in Ansehung dessen das Ideale schlechthin real ist. Das Absolute wird sich daher nicht in einem blos idealen Bilde von sich selbst objectiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolute ist. Es überträgt seine ganze Wesenheit an das, worin es objectiv wird. Sein selbständiges Produciren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner selbst in das Reale, wodurch dieses selbständig, und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. Dieß ist seine eine Seite. Aber es ist doch nur absolut und selbständig in der Selbstobjectivirung des Absoluten, und demnach wahrhaft in sich selbst nur sofern es zugleich im Absoluten ist: und dieß ist seine andere, ideale oder subjective Seite. Es ist daher ganz real nur inwiefern es ganz ideal ist und umgekehrt."

Diese pantheistische Emanation des Sohnes Gottes in die

1) Hegel, Religionsphilosophie II. S. 205 ff. bei Strauß a. a. O. S. 640 f.

2) Philosophie und Religion S. 28 (b. Strauß S. 487 f.).

Welt und Wiederaufhebung des Unterschiedes in dem endlichen Geist, in dessen absolutem Erkennen, welches das Sichselbsterkennen des Absoluten ist: diese Erweiterung des endlichen Selbstbewußtseins in das des Unendlichen, worauf dieses aufhört ein in sich selbst abgeschlossenes und daher wahres und wirkliches zu sein, wodurch der dreipersönliche Gott in die unpersönliche absolute Substanz oder den (endliche) Personen bildenden absoluten Proceß metamorphosirt wird, klingt auch in den Lessingschen Constructionen der Dreieinigkeit an; denn Lessing ist als Philosoph Spinozist [1]). Ganz entschieden tritt dieß in seiner Jugendschrift: das Christenthum der Vernunft, zu Tage. Gott denkt sich (seine Vollkommenheiten) von Ewigkeit her — denn ein Gott, der die Vorstellung seiner selbst nicht hätte, wäre kein Gott; und was Er denkt (oder sich vorstellt) schafft er auch, ist auch wirklich. Gott kann sich aber nur auf zweierlei Art denken: entweder er denkt alle seine Vollkommenheiten auf einmal, und sich als den Inbegriff derselben; oder er denkt seine Vollkommenheiten zertheilt, eine von der andern abgesondert, und jede von sich selbst nach Graden abgetheilt. „Gott dachte sich von Ewigkeit her in aller seiner Vollkommenheit; d. i. Gott schuf sich von Ewigkeit her ein Wesen, welchem keine Vollkommenheit mangelte, die er selbst besaß. Dieses Wesen nennt die Schrift den Sohn Gottes, oder welches noch besser sein würde, den Sohn Gott. Einen Gott, weil ihm keine von den Eigenschaften fehlt, die Gott zukommen. Einen Sohn, weil unserm Begriffe nach dasjenige, was sich etwas vorstellt, vor der Vorstellung eine gewisse Priorität zu haben scheint ... Die größte Harmonie muß zwischen zwei Dingen sein, welche (wie Gott, und Gott Sohn) alles mit einander gemein haben, das ist, zwischen zwei Dingen, welche zusammen nur eins sind. Diese Harmonie,

1) Was bekanntlich Jacobi gegen Mendelssohn in seinen an diesen gerichteten Briefen über die Lehre des Spinoza (sämmtl. WW. IV. Bd.) nachgewiesen hat.

welche zwischen Gott und Gott Sohn ist, nennt die Schrift den Geist, welcher vom Vater und Sohn ausgeht. In dieser Harmonie ist alles, was in dem Vater ist, und also auch alles, was in dem Sohne ist; diese Harmonie ist also Gott. Diese Harmonie ist aber so Gott, daß sie nicht Gott sein würde, wenn der Vater nicht Gott und der Sohn nicht Gott wären, und daß beide nicht Gott sein könnten, wenn diese Harmonie nicht wäre, das ist: alle drei sind eins" [1]). Da nach Lessing Zeugen und Schaffen eins ist, und Gott Sohn von der Welt sich nur unterscheidet wie das einheitliche Ganze der göttlichen Vollkommenheiten von ihrer Vielheit und Zertheilung; so ist diese göttliche Dreieinigkeit nichts anderes als die pantheistische Wesensvermittlung Gottes. — Gott könne nicht in dem Sinne eins sein, sagt Lessing an einem andern Ort [2]), in welchem endliche Dinge eins sind; auch seine Einheit müsse (jedoch) eine solche sein, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt. Gott müsse wenigstens die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben, d. h. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist. „Würde sich aber alles in ihr finden, was in ihm selbst ist, wenn auch von seiner nothwendigen Wirklichkeit, so wie von seinen übrigen Eigenschaften sich blos eine Vorstellung, sich blos eine Möglichkeit fände? Folglich kann entweder Gott gar keine vollständige Vorstellung von sich selbst haben: oder diese vollständige Vorstellung ist eben so nothwendig wirklich, als er es selbst ist ꝛc. Freilich ist das Bild von mir im Spiegel nichts als eine leere Vorstellung von mir, weil es nur das von mir hat, wovon Lichtstrahlen auf seine Fläche fallen. Aber wenn denn nun dieses Bild alles, alles ohne Ausnahme hätte, was ich selbst habe: würde es sodann auch noch eine leere Vorstellung, oder nicht vielmehr eine wahre Verdoppelung meines Selbst sein? — Wenn ich eine ähnliche Verdoppelung in Gott

1) Sämmtliche Werke Bd. 11. S. 604 f. d. Lachmannschen Ausgabe.
2) In der „Erziehung des Menschengeschlechts." WW. Bd. 10. S. 324.

zu erkennen glaube: so irre ich mich vielleicht nicht sowohl, als daß die Sprache meinen Begriffen unterliegt; und so viel bleibt doch unwidersprechlich, daß diejenigen, welche die Idee davon populär machen wollen, sich schwerlich faßlicher und schicklicher hätten ausdrücken können, als durch die Benennung eines Sohnes, den Gott von Ewigkeit zeugt." Ob auch dieser Stelle der pantheistische Gedanke zu Grund liege [1]), ist zweifelhaft. Sollte sie rein theistisch gemeint sein, wie sie allerdings lautet, und wofür auch dieß spricht, daß Lessing die zunächst geschichtlich gegebene Dreieinigkeitslehre nun aus bloßer Vernunft ableiten will; so ist der Gedanke einer realen Selbstobjectivirung Gottes innerhalb seines eigenen Wesens, den er darin ausspricht, nur ganz derselbe, wie wir ihn bei den Vätern und den scholastischen Theologen finden, und dem wir sofort auch bei Günther begegnen.

Die Günthersche speculative Trinitätslehre ist wie die vorstehenden lediglich auf das Selbstbewußtsein des Geistes gebaut und demselben nachgebildet, ihre Tendenz jedoch eine rein theistische. „Auch die Speculation, sagt Günther [2]), hat eine

1) Wie Jacobi a. a. O. erste Abthlg. S. 87 behauptet: „Ich möchte wissen, sagt er, ob sich Jemand diese Stelle anders, als nach Spinozistischen Ideen deutlich machen kann. Nach diesen aber wird der Commentar sehr leicht. Der Gott des Spinoza ist das lautere Principium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seins in allem Dasein, durchaus ohne Individualität, und schlechterdings unendlich. Die Einheit dieses Gottes beruht auf der Identität des Nichtzuunterscheidenden, und schließt folglich eine Art der Mehrheit nicht aus. Bloß in dieser transcendentalen Einheit angesehen, muß die Gottheit aber schlechterdings der Wirklichkeit entbehren, die nur im bestimmten Einzelnen sich ausgedrückt finden kann. Diese, die Wirklichkeit, mit ihrem Begriffe, beruht also auf der **Natura naturata** (dem Sohne von Ewigkeit); sowie jene, die Möglichkeit, das Wesen, das Substantielle des Unendlichen, mit seinem Begriffe auf der **Natura naturanti** (dem Vater)." Jacobi war freilich in der Theologie viel weniger zu Hause, als ein Lessing oder Leibnitz, sonst hätte er sich selber gesagt, daß sich die Lessingsche Stelle allerdings auch nach christlichen Ideen, und besser noch als nach Spinozistischen, erklären lasse.

2) Vorschule I. S. 104. 2. Ausg.

positive Grundlage" — nicht in den Offenbarungsschriften, nicht in dem Dogma der Kirche, die nur ihre zeitlichen Vorläufer sind [1]): — „ihr einziges und wahres Fundament sind die Thatsachen des Geisteslebens. Für den besprochenen Fall (der göttlichen Trinität) sind es ganz besonders die Momente des Selbstbewußtseins, die in ihrer, nicht absoluten, sondern modificirten Uebertragung auf den sogenannten Begriff des Absoluten, den dreieinigen Gott constituiren".

Vor allem muß also das endliche Selbstbewußtsein des Geistes in seiner wesentlichen Wahrheit, „der Proceß seiner eigenen Persönlichkeit (Ichheit)" erkannt sein, wenn die Construction des absoluten Selbstbewußtseins, d. h. der Dreipersönlichkeit Gottes gelingen soll [2]): eine Erkenntniß, in der Günther, wenn wir seinen Schülern glauben, alle seine Vorgänger weit hinter sich gelassen hat. Weiter handelt es sich dann darum, die wesentlichen Momente des Selbstbewußtseins als absolute zu denken, d. h. sie modificirt durch die Idee des Absoluten (der Aseität) auf Gott zu übertragen [3]). Und so wollen wir denn sehen, worin die neuen „genialen" Einblicke in das Wesen des Geistes bestehen, und wie von ihnen aus die Erkenntniß des absoluten Geistes als des dreipersönlichen sich gestaltet.

Es sind „bereits gangbare Resultate in der Theorie des Bewußtseins", an welche Günther seine Theorie der göttlichen Trinität anknüpft [4]). „Unmittelbar könne — so lauten diese Resultate — der (endliche) Geist nur die Erscheinung seines Wesens zum Gegenstande seiner innern Anschauung machen, nicht aber sein Wesen selber, das er mit dem Worte: Ich bezeichnet. Das letztere werde nur mittelbar angeschaut und vorausgesetzt; aber es müsse auch voraus- und

1) Vgl. Lessings Erziehung des Menschengeschlechts.

2) Euristheus und Heracles S. 450. Knoodt, Günther und Clemens. Offene Briefe S. 94.

3) Vorschule a. a. O. Juste-Milieus in der deutschen Philosophie, S. 138 f. Knoodt a. a. O. S. 95.

4) Vorschule I. S. 104.

vorangesetzt werden, so lange von Erscheinungen als Setzungen die Rede ist, die sich nicht selber setzen können, oder als Bestimmtheiten von einem ursprünglich Unbestimmten ausgehen müssen, kurz: das Ich als Substanz werde nie als solche zum Objecte einer sogenannten unmittelbaren Vorstellung: — aber es müsse demungeachtet hinter aller Erscheinung als Etwas festgehalten werden, was sich erst durch die Grundkräfte zur Offenbarung und Erscheinung vermittelt, und demnach aller Vermittlung als ein Gegebenes, noch Unvermitteltes (und insoferne nur Unmittelbares) zu Grunde liegt" [1]). Wir können das kürzer sagen: Der auf sich reflectirende Geist — und dem Geiste ist es wesentlich, auf sich zu reflectiren — erfaßt sich nicht in seinem Wesen, sondern in seinen Thätigkeiten; er schaut nicht seine Substanz, sondern die Aeußerungen ihrer Grundkräfte: er findet sich also nicht wie er an sich selbst ist, sondern als empfindend, denkend, wollend, in diesen Manifestationen, in diesen Bestimmtheiten seines Wesens, insofern (mittelbar) aber doch sich selbst, sein an sich seiendes Wesen, als dieses in jenen Thätigkeiten zur Erscheinung kommt. —

„Und fürwahr! Das Sich Wissen als Denkact (dessen Inhalt das Sein) wird allerdings; aber das Sein als solches wird nicht in jenem Acte, in welchem Es erst ein gedachtes (gewußtes) und hiemit zugleich ein aus der ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit versetztes wird unter dem Namen — Ich" [2]). Mit andern Worten: das Sich Wissen des endlichen Geistes ist kein substantielles, mit seinem Sein identisches, sondern ein dieses voraussetzendes, somit lediglich der Act des Geistes, wodurch dieser aus seiner Substantialität (seinem Ansich, der Unbestimmtheit seines Seins) heraustritt und sich selbst offenbar, also Subject, Ich wird [3]).

1) Vorschule I. S. 105.
2) A. a. O. S. 105 f.
3) Vgl. Euristheus S. 504 ff.

„Als Grund — fährt Günther fort — [1]) von dieser Beschränktheit des Geistes in seiner von Außen her vermittelten und insofern bloß mittelbaren Selbstanschauung läßt sich wohl nicht leicht etwas Anderes anführen, als die Bedingtheit des Geistes selber, die gleichfalls eine unabweisbare Thatsache des Bewußtseins ist. Was nicht schlechtweg ist (durch sich nicht ist), kömmt auch durch sich zu keiner Selbstoffenbarung oder Kraftäußerung. Unter diesem Gesetze des bedingten Daseins steht auch der menschliche Geist, der, laut wiederholter Thatsache, nur durch einen bereits zum Selbstbewußtsein vorgedrungenen Geist in das Licht des Selbstbewußtseins gerufen wird, keineswegs also durch bloße Einwirkung der äußern, ihr Sein nicht erfassenden Natur. Ferner — Was nur durch ein Anderes außer ihm zur Kraftäußerung vermocht wird; kann deßhalb auch zunächst und unmittelbar immer nur diese seine Erscheinung, folglich sein Wesen, als Grund dieser Erscheinung, stets nur vermittelt durch diese, (mittelbar) zur Vorstellung bringen." Also, weil der menschliche Geist nicht durch sich (a se), nicht schlechtweg (absolut) ist, so wird er auch nur durch ein anderes, von außen herein in Thätigkeit gesetzt; und weil er nur durch ein anderes und nicht durch sich selbst in Thätigkeit gesetzt wird, so wird er seiner auch nur mittelbar, in seinen Thätigkeiten, und nicht unmittelbar an ihm selber inne.

„Liegt diese Beschränktheit des Geistes aber in der Bedingtheit seiner Natur, so muß sie in einer unbedingten (in Gott) ohnehin wegfallen. Und ist Gott als Sein durch sich, auch deßhalb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtsein; so wird der Charakter dieses absoluten Selbsterkennens eben darin bestehen: daß er sein absolutes Wesen als solches unmittelbar (ohne Vermittlung von Außen her) zum Objecte seiner Anschauung macht.

1) Vorschule I. S. 106.

Diese Vermittlung aber schließt die innere nicht aus (soll heißen: mit dieser Vermittlung aber ist die innere nicht ausgeschlossen), die vom Sein schlechtweg ausgeht, und in der Entgegensetzung besteht, in der das Sein zu Sich selber in Beziehung tritt. Daraus folgt, daß Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substantialität erfaßt (d. h. Seiner Selbst bewußt wird), sein eigen Wesen sich entgegen setzt, d. h. abermal setzt. Mit andern Worten: nur dadurch wird es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung macht; wenn Er sich in sich, als Substanz real entgegenstellt oder durch Emanation verdoppelt. So kann auch der menschliche Geist seine Denkthätigkeit (sich als Seiendes denken) nicht etwa mit Umgehung des Denkens, sondern durch ein zweites, gleich lebendiges Denken zum Gegenstande (des Nachdenkens) erheben. Es ist auch hier der Gedanke vom Denken kein bloßer Schattenriß von diesem; sondern Licht vom Lichte — Leben vom Leben" [1]).

Verweilen wir hier einen Augenblick, um die Reihe der Gedanken zu überschauen und sie auf ihren Zusammenhang, die behauptete nothwendige und lückenlose Abfolge des einen aus dem andern anzusehen.

Die Thatsachen des Bewußtseins, von denen ausgegangen wird, räumen wir völlig ein. Der menschliche Geist kommt nicht durch sich selbst zu sich selbst, sondern nur durch Anregung von Außen; er weiß von sich selbst ferner nicht in der Weise, daß er sich selbst in seinem Ansich erfaßte, sondern nur mittelbar oder so, daß er sich in seinen Thätigkeiten (Kraftäußerungen) erkennt, d. h. sich als Realgrund davon erkennt. Darin besteht seine Endlichkeit, daß er nicht einmal sich selbst völlig auf den Grund kommt, durchschaut, daß ihm sein eigenes Ich ein Ansich bleibt hinter den Erscheinungen. Wir untersuchen

1) Vorschule I. S. 107 f.

ferner nicht näher, wie wir zu der Idee Gottes als des absoluten Seins kommen, und welcher Werth hienach der auf diese Idee gebauten Erkenntniß Gottes beizulegen sei, sondern nehmen sie so, wie sie uns hier geboten wird, ohne Weiteres an: Gott ist Sein durch sich, also auch Erkennen durch sich, absolutes Selbstbewußtsein. Als der absolute Geist erkennt sich Gott aus sich selber und nicht erst durch äußere Anregung oder Einwirkung, und erkennt sich in seinem Wesen, wie er an sich selbst ist unmittelbar, nicht gleichsam erst durch einen Schluß von seiner Thätigkeit auf sich als das Realprincip derselben, und durchschaut sich völlig: er ist ganz „Licht und keine Finsterniß in ihm." Dagegen räumen wir, was hieraus gefolgert wird, als eine nothwendige und aus diesen Prämissen für sich evidente Folge **nicht** ein. Daraus, daß Gott sich in seiner Wesenheit unmittelbar schaut und durchschaut, folgt nicht, daß er sich durch Emanation verdoppelt. Könnte man nicht im Gegentheile sagen: bei dem absoluten Geiste bedarf es dessen nicht; er wird sich seiner selbst bewußt, ohne sich selbst erst real objectiviren oder entgegensetzen zu müssen; er schaut sich unmittelbar in sich, in seinem absolut einfachen Wesen, und ist als dieses absolut einfache Wesen über jeden realen Gegensatz in sich selbst erhaben? Ist es nicht denkbar, daß der reine, naturlose göttliche Geist sich nur ideell von sich unterscheide wie Denken und Gedanke, während der endliche Geist an seiner Natur einen substantiellen, in seinem Denken nicht auflöslichen Kern, einen ihm widerstehenden Gegensatz hat? Und ist es undenkbar, was der Pantheist behauptet, daß die göttliche Selbstvermittlung keine rein immanente in dem Sinne des christlichen Dogma sei? Scheint ja doch Günther selbst auf diese Seite zu neigen, wenn er statt der Singularität der göttlichen Substanz das zwei-, beziehungsweise dreimalige Dasein derselben behauptet. Aber wie dem sei: wenn das erstere denkbar und das letztere nicht undenkbar ist: und wer könnte das läugnen? so kann die aus der Idee des absoluten Selbstbewußtseins Gottes abgeleitete Folgerung einer göttlichen Wesensverdoppelung wohl wahr sein,

was sie auch ist, aber sie kann nicht als eine reine, denknothwendige und hieraus völlig evidente behauptet werden. Nicht deßhalb will diese Folge „Vielen nicht einleuchten, weil ein starkes Licht ein ungeübtes Auge statt zu erleuchten nur blendet“ [1]) — sondern weil der Gedanke eines Personen-Unterschieds in dem Einen Gotte, an und für sich dunkel und voller Schwierigkeit, erst durch die persönliche Erscheinung und Offenbarung Gottes in Christo uns zugänglich, offenbar gemacht, und nur im Lichte dieser Offenbarung auch offenbar ist.

Günther fährt fort: „Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtsein Gottes gilt (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Substanz ist), das gilt auch, nach den oben [2]) angeführten und gangbaren Axiomen über die Natur des Bewußtseins, von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subjecte und dem Objecte) ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtsein setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz, welches, ausgehend vom Subjecte und Objecte, die Gleichsetzung der zwei Glieder im Gegensatze, d. h. diesen in seiner Vollkommenheit und Vollendung bezeugt“ [3]). Diese namentlich durch den schwankenden Gebrauch der Ausdrücke Moment und Element wenig präcise Stelle will zunächst sagen: das dritte Element, das durch das zweite Moment der Selbstobjectivirung

1) Vorschule I. S. 107.

2) S. 104 der Vorschule. Die hieher gehörige Stelle lautet: „Es heißt unter Anderm, um von einer Dir bekannten Definition auszugehen: Bewußtsein ist eine wesentliche Form des Seins. Es heißt ferner: Die Elemente dieser Form sind die zwei Momente der Unterscheidung des Vorstellenden vom Vorgestellten und der Vorstellung als der Einheit und Gleichheit in den beiden erstern. Das Selbstbewußtsein wird in dieser Form nur ein höherer Grad des Bewußtseins genannt, der dadurch zu Stande komme, daß der Geist Sich selber (nicht ein Anderes außer ihm) zum Object der innern Vorstellung macht.“

3) Vorschule I. S. 108.

dem ersten (Subject) und zweiten (Object) zur Seite tritt, ist, wie diese beiden, absolute Substanz, und diese somit abermals, also zum drittenmale gesetzt. Es wird also das zweite Moment des Selbstbewußtseins, die Thätigkeit, worin dieses sich abschließt, indem das (vorstellende) Ich in dem vorgestellten sich selbst erkennt, dem ersten Moment, der Thätigkeit, kraft deren das Ich sich selbst vorstellt (objectivirt), an die Seite gestellt, coordinirt und gleichfalls als Moment der Selbstobjectivirung gefaßt. Es ist dieses auch absolut nothwendig, wenn das dritte Element als dritte göttliche Substanz neben der ersten und zweiten begriffen werden soll, worauf ja doch das Absehen der ganzen Construction gerichtet ist. Allein zu dieser Auffassung liegt gar keine Legitimation in der Analogie des endlichen Selbstbewußtseins, sofern dieses nichts anderes ist als die Selbstvermittlung des Ich mit sich in seinem Andersein (seiner Erscheinung). Es findet also hier ein förmlicher Absprung von dem Fundamente in der Argumentation statt; es fehlt der „Brücke vom Ebenbild zum Urbilde“ [1]) der zweite Hauptbogen. Das zweite Moment in dem Selbstbewußtseinsacte ist nicht ein Moment der Selbstobjectivirung wie das erste, sondern im Unterschiede davon vielmehr das Moment der Subjectivirung; denn das Selbstbewußtsein kommt ja eben dadurch zum Abschlusse, daß das vorstellende Ich in dem vorgestellten sich selbst erkennt, sich mit sich eins weiß — was Günther auch die Ueberzeugung von seinem Sein nennt (cogito ergo sum), wie aus der zuvor mitgetheilten Stelle erhellt. Somit hätten wir kraft des zweiten Moments oder Schlußactes des Bewußtseins nicht eine dritte Substanz neben der ersten und zweiten, sondern nur die Beziehung der zweiten auf die erste, die Ineinssetzung oder Gleichsetzung, oder wie sich Strauß ausdrückt, die höhere Einheit beider. Sind nur die beiden Elemente (Subject und Object) Wesen,

1) Euristheus S. 436.

Personen; so kann diese ihre Einheit nur die substantielle, die ihnen gemeinsame Natur sein, nicht aber eine dritte Substanz oder Person. Mit gutem Grund haben daher alle Theologen von Augustin und den Scholastikern bis auf Leibnitz herab nicht ausschließlich in dem sich selbst erkennenden Geiste, sondern zugleich in dem sich selbst bestimmenden, kurz in der ganzen und vollen Persönlichkeit desselben seine Ebenbildlichkeit mit dem göttlichen gesucht und gefunden. Sie sahen wohl ein, daß man auf jenem einseitigen Wege eine dritte Person in Gott neben der ersten und zweiten nicht „herausbekommt", und auch Strauß bekundet dieselbe Einsicht, nur daß er darin (in dieser Abweichung von den Bestimmungen des Dogma) einen Fortschritt — nicht in der Construction, sondern in der Destruction desselben erblickt. Ferner kann man durchaus nicht sagen, daß die „Gleichsetzung der zwei Glieder im Gegensatze", die Günther für die dritte Substanz zu erklären beliebt, „vom Subjecte und Objecte (Vater und Sohn) ausgehe", da es die eine und alleinige Thätigkeit des einen und selben Ich ist, das, indem es sich selbst zum Objecte macht, sich in die Einheit mit sich zurücknimmt. Wenn daher Günther die vorstehende Deduction mit den Worten schließt: „So ist demnach in Gott, wie in der Creatur, das Selbstbewußtsein eine wesentliche Form, dort des absoluten, hier des relativen Seins; nur mit dem Unterschiede (der von der Qualität des Seins bestimmt ist), daß dort die Elemente der Form (die Momente in der Selbstbethätigung des Princips) nicht bloße Erscheinungen, sondern reale Momente (Noumena oder Substanzen) sind": — so haben wir dem Gesagten zu Folge allen Grund, nicht allein die Bündigkeit, sondern auch die Wahrheit derselben in Zweifel zu ziehen. Ueberhaupt aber erscheint die angeblich durch die bloße Vernunftidee des Absolnten als des „Seins durch sich" bestimmte und aus ihr allein sich rechtfertigende Modificirung der Momente des Selbstbewußtseins so augenfällig als eine, in ihrem zweiten Momente noch dazu ganz mißlungene Nachbildung der christlichen Trinitätslehre, daß von einer hiedurch

bewirkten speculativen Begründung dieser Lehre in Wahrheit nicht die Rede sein kann [1]).

Den Ausgangspunkt der Güntherschen Construction des absoluten Selbstbewußtseins bildet das mittelbare Selbstbewußtsein des Geistes, der Geist als vorstellender. Günther will zunächst die reale Selbstobjectivirung des einen Wesens (des absoluten Princips) in einem zweiten und dritten identischen Wesen, zeigen, („eine Dreiheit oder triplicirte Existenz einer und derselben göttlichen Substanz" [2]) darthun. Und das ist es allerdings auch, um was es sich in der Erkenntniß der göttlichen Trinität vor allem handelt. Aber dieser Standpunkt des vorstellenden oder reflectirenden Denkens, auf dem sich, wie wir gezeigt, auch Anselm bewegt und von dem gleicherweise Thomas ausgeht, ist aus den früher angeführten Gründen nicht geeignet, das Problem endgiltig zu lösen. Dieß mußte sich auch Günthern um so mehr fühlbar machen, als er eine rein speculative Lösung desselben, eine Begründung der positiven Wahrheit sich vorgesetzt hat. So sehen wir ihn

---

1) „Als die christlichen Wahrheiten geoffenbart wurden — sagt Lessing (Erziehg. d. Menschengeschl. §. 76.) — waren sie freilich noch keine Vernunftwahrheiten; aber sie wurden geoffenbart, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermaßen darnach richten können." Jetzt bedürfe es dessen nicht mehr; die herangereifte Vernunft vermöge diese Wahrheiten „aus ihren andern ausgemachten Wahrheiten herzuleiten und mit ihnen zu verbinden" (§. 72), wie namentlich die Lehre von der Dreieinigkeit. Allein Lessing bringt es in seinem daselbst (§. 73. s. ob. S. 627) angestellten Versuch mit dieser Lehre selbst nicht weiter, als daß er eine „ähnliche Verdoppelung in Gott zu erkennen glaubt" wie die des Ich in dem Acte des Selbstbewußtseins. Ist das denn etwas anderes als ein Rechnen nach einem gegebenen Facit? Und ein noch ganz unvollständiges Ausrechnen desselben? Günther hat im Wesentlichen dieselbe Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Aber auch er rechnet nur das gegebene Facit aus, und bringt es nicht einmal heraus, weil er einen Factor ganz übersieht.

2) Vorschule I. S. 119.

denn auch in der That jenen Standpunkt überschreiten, und bemüht zu zeigen, daß in dem Objectivirungsacte des absoluten Princips die Subjectivirung oder Personificirung desselben (auch Ueberzeugungs- und Potenzirungsproceß von ihm genannt) [1]) sich vollziehe, in dem Selbstverwirklichungsproceß (der Verdopplung und Verdreifachung der Substanz) die Persönlichkeit des absoluten Princips „ausgewirkt" werde. Aber er gibt über diese Wendung der Aufgabe, über diesen Fortschritt in der Erkenntniß der göttlichen Trinität nicht allein keine nähern Aufschlüsse, sondern läßt uns auch glauben, als ob es sich dabei lediglich um den Ausbau seiner Construction auf dem alten Fundamente, dem Acte des Selbstbewußtseins, dem vorstellenden Bewußtsein des Geistes handelte. Diese nirgends aufgeklärte Wendung der Aufgabe ist es, die das Verständniß der Güntherschen Trinitätslehre so sehr erschwert: nicht die Stärke des Lichtes, sondern der Mangel an Concentration desselben, das Durcheinanderfahren verschiedener Lichter fällt dem Auge, auch dem geübten, so lästig.

Der höhere Standpunkt der Betrachtung, die tiefere Erfassung der Aufgabe ist schon im ersten Theile der Vorschule betreten, wo Günther so wenig noch „eine vollendete Theorie des Bewußtseins als eine vollständige Trinitätslehre" zu geben beabsichtigt [2]). Und zwar schließt sie sich völlig unvermittelt und mit der Miene einer bloßen Paraphrase der vorausgegangenen Auffassung also an diese an: „Da alles Selbstbewußtsein eine Ueberzeugung vom Sein ist (vergl. ob. S. 635); so kann diese nur aus einer vorausgegangenen Zeugung erwachsen; diese aber ist in der Creatur die ursprüngliche Erscheinung der Substanz in den Differenzirungsmomenten der Receptivität und Reactivität (mittelst Einwirkung von Außen her); jene aber die Rückbeziehung Beider vom Principe auf Sich selber,

1) Vorschule I. S. 109.
2) Vorschule I. S. 110.

als dem causalen Träger Beider, und vice versa. Im göttlichen Selbstbewußtsein tritt das Princip als solches zu Sich als solchem in den Gegensatz, und hat demnach seine Ueberzeugung in einem Momente, in dem jene zwei Glieder als solche sich ganz und identisch wieder finden, weil Es von Beiden ausgegangen ist als drittes Princip neben beiden [1])." Hier ist über die Aeußerung des Geistes, das vorstellende Bewußtsein desselben hinaus-, und auf das Wesen desselben, auf sein Grundbewußtsein eingegangen; die Duplicität, beziehungsweise Triplicität der Elemente des Bewußtseins, die in dem Acte des vorstellenden Bewußtseins anschaulich hervortritt, wird sofort aus dem Wesen des Geistes, aus dem Processe, in dem er zu sich selbst kommt, zu erklären und begreiflich zu machen gesucht. In dem Bisherigen war es der Geist, der sich selbst zum Gegenstande seiner „innern Anschauung" oder „unmittelbaren Vorstellung" macht, war es der Gegensatz des vorstellenden und des vorgestellten Ich, der sich im Absoluten als Wesensverdoppelung darstellt, sofern das vorgestellte Ich nicht bloß die Erscheinung des vorstellenden, sondern das aus sich emanirte Wesen desselben ist; jetzt ist es die auf Einwirkung von außen in dem Gegensatze der „Receptivität und Reactivität" zur Erscheinung kommende (aus ihrem Ansich, ihrer Unbestimmtheit heraustretende) Substanz des Geistes, wovon ausgegangen wird. Der Schluß des mit dieser Differenzirung anhebenden Processes ist das Selbstbewußtsein, diese Bestimmtheit des Geistes; der Geist erfaßt sich als den Träger (Subject, *ὑποκείμενον*) sowohl seiner Empfänglichkeit als seiner Selbstthätigkeit. Es ist dieses nicht jener Act des selbstbewußten Geistes, in dem er sich seines Seins mittelbar, durch Reflexion auf seine Thätigkeit versichert, sondern der Act, in dem er, herausgetreten aus seiner „Unbestimmtheit", zu sich selbst kommt, Subject, Person wird [2]). In

1) Vorschule I. S. 108 f.
2) Vorschule II. S. 535: „Wird die Persönlichkeit gewirkt, d. h.

ähnlicher Weise geht der Subjectivirungs- oder Persönlichkeitsproceß auch im absoluten Geiste vor sich. Das absolute Princip ist zunächst noch unbestimmtes Realprincip (Substanz); es „scheidet" (differentiirt) sich, indem es sich verdoppelt [1]). „Bei dem absoluten Princip aber kann die Urscheidung nicht in denselben zwei Momenten (d. h. in der actuellen Receptivität und Spontaneität der Substanz) bestehen, sondern sie besteht hier in der Duplicirung des Princips selber. Gott erweist sich als das absolute Sein (Sein schlechthin) nicht darin: daß Er etwa die Differenzirung (die am menschlichen Geiste durch Einwirkung von Außen und Rückwirkung von Innen vollzogen wird) durch sich an Ihm selber vornimmt; sondern darin: daß Er sich als Princip potenzirt, so daß erst durch den gegenseitigen Verkehr beider Principe, in jedem die Receptivität und Reactivität actualisirt wird" [2]). Und warum besteht

---

ist sie Product, Schluß einer Thätigkeit; so läßt sich wohl vor der Auswirkung von dem wirkenden Etwas sagen: daß Es die Bestimmung habe zur Persönlichkeit, allein diese Bestimmung ist noch keine realisirte (vollzogene), noch keine Bestimmtheit, und das causale Etwas noch kein Selbst (kein Wesen, Subject), sondern bloß unbestimmtes Realprincip (Substanz)."

1) A. a. O.

2) Vorschule II. S. 536. Ueber diesen gegenseitigen Verkehr ist kurz zuvor (S. 535) bemerkt: „Jetzt erst durch die Wechselbeziehung Beider auf einander, wird das sich scheidende zum unterscheidenden Principe, d. h. zum Selbst oder Subjecte (Person), weil es an dem von ihm geschiedenen (gesetzten) sein Object, aber auch dieses zugleich am Subjecte sein Object hat, wodurch jenes selbst zum Subjecte wird. Diese gegenseitige Beziehung macht beide Principe auch zu denkenden Principien; ja selbst (wenn sie diese ihre beziehende und unterscheidende Thätigkeit auf Sich selber als Principe zurückführen und darin eine Unterscheidung zwischen Erscheinen und Sein vollziehen) zu selbstbewußten Substanzen — (zu wirklichen persönlichen Wesen dort und hier). Durch beide Beziehungsweisen ist auch bereits der Unterschied zwischen beiden Principien aufgehoben, da beide sich jetzt als Subjectobjecte nach Innen

die Differenzirung der göttlichen Substanz in der Duplicirung ihrer selbst? Dafür wird kein neuer Grund geltend gemacht, sondern offenbar auf das früher Beigebrachte sich bezogen, weßhalb es auch unsrerseits genügen kann, an die daselbst gemachten Bemerkungen über die Concludenz der Argumentation zu erinnern.

Die Ableitung der dritten Potenz aus der ersten und zweiten wird in folgender Weise vollzogen:

„Besteht nun aber die Differenzirung des Absoluten in der Duplication; so besteht auch zwischen beiden, als Factoren eines Gegensatzes eine Identität, d. h. der Gegensatz ist mehr als bloßer Gegensatz, er ist ein Gleichsatz, und jener hat sich als dieser eben noch zu bezeugen (affirmiren), da im bloßen Gegensatze als solchen noch keine vollendete Identität liegt, weil die Emanation, wodurch er eingeführt wird, auch eine partielle sein kann, d. h. nicht nothwendig eine totale sein muß. Die Bezeugung aber des Gleichsatzes im Gegensatze kömmt nun allein dadurch zu Stande: daß beide Factoren durch Emanation ein Product setzen, in welchem jeder von Beiden sich ganz wiederfindet, Keiner dem Andern in der Theilnahme an demselben sich zurückgestellt findet (wie dieß im Gebiete der geschlechtlich zeugenden Physis der Fall ist, wo das jedesmalige Product abermal einseitig geschlechtlich ausfällt). Ein solches Product aber ist wieder nur die ursprünglich reale Einheit — die jetzt in der dritten Potenz eintritt, und von beiden Factoren dazu erhoben ist, so daß sich jeder als Princip — in ihr als Princip wiederfindet. Diese Bezeugung ist zugleich eine Ueberzeugung beider Glieder des Gegensatzes von ihrer Wesensidentität, die aber auch eine Ueberzeugung von der Verschiedenheit Beider in der Form einschließt, die hier in der wiederholten Potenzirung der realen Einheit und in dem dadurch begründeten Abhängigkeitsverhältnisse zweier Factoren besteht" [1]).

Zugegeben, die Differentiirung des absoluten Princips bestehe in der Verdoppelung desselben, so ist damit selbstverständlich ein Verhältniß des Unterschieds in der Einheit des Wesens

---

und nach Außen allseitig besitzen, nach Außen, weil jedes der beiden an dem Andern sein Object und an ihm selber sein Subject hat; nach Innen aber, weil jedes als Sein und Erscheinen sich selber Subject und Object ist." Das ist in Wahrheit ein: So möcht' ichs haben, darum ist es so!

1) Vorschule II. S. 536 f.

gesetzt: ein Unterschied, soweit von Verdoppelung, eine Einheit, soweit von Verdoppelung desselben Wesens (absoluten Princips) die Rede ist. Wenn dieß nun so ausgedrückt wird: der Gegensatz ist mehr als bloßer Gegensatz, er ist ein Gleichsatz — so ist das nur eine mit Worten spielende Tautologie, hinter der nichts steckt, die aber dazu benützt wird, den Uebergang zu der Verdreifachung des absoluten Princips zu vermitteln, oder vielmehr den Sprung, durch den er gemacht wird, so gut es gehen mag, zu verdecken. „Der Gegensatz, der mehr als bloßer Gegensatz, der ein Gleichsatz ist, hat sich als solcher eben noch zu bezeugen, zu affirmiren." Welcher Gegensatz? Der aus der Differentiirung (Duplication) des Absoluten entstehende? Der hat ja vielmehr sich als Gegensatz erst zu legitimiren; denn die Identität ist sein Wesen. Die Duplication des Absoluten kann nur die Wiederholung des absolut gleichen und selben Wesens, sie kann keine Theilung, keine partielle Emanation sein, sonst stände sie noch unter der Differentiirung des endlichen Geistes, die eine totale ist, nur aber keine wesentliche, d. h. keine Emanation. Der Gedanke einer partiellen Emanation ist also in diesem Zusammenhange gar nicht möglich, er ist schon von vornherein ausgeschlossen durch den Begriff der Differentiirung des Absoluten als einer absoluten Differentiirung. Wenn aber die Möglichkeit einer partiellen Emanation ausgeschlossen ist, so fehlt das Fundament für die „Bezeugung" (Affirmation) des Gegensatzes als Gleichsatz, folglich auch der Anstoß, die bewegende Ursache für die zweite Emanation, kraft deren das dritte Wesen dem ersten und zweiten zur Seite tritt. Wird nun weiter gesagt, diese Bezeugung komme allein dadurch zu Stande, daß die beiden (ersten) Factoren durch Emanation ein Product setzen, in welchem jeder von beiden sich ganz wiederfinde; so ist nicht weniger auch diese Behauptung eine völlig unbegründete, aus der Analogie des Selbstbewußtseins, auf die sie allein begründet werden könnte, wie gezeigt nicht zu rechtfertigende. Die „Bezeugung" der beiden Factoren des Gegensatzes ist dieser Analogie zufolge

lediglich eine „Ueberzeugung" derselben von ihrer Wesensidentität, die zwar „eine Ueberzeugung von der Verschiedenheit beider in der Form einschließt", die aber sonst keine weitere Folge haben, und namentlich nicht die Folge der „wiederholten Potenzirung der realen Einheit" mit sich bringen kann. Um auf dem Wege der Erkenntniß zu einem dritten „Wesen" in Gott zu gelangen, ist eine andere, breitere Basis erforderlich als die des Geistes lediglich sofern er denkender, selbstbewußter ist: eine Wahrheit, von der der hl. Augustin und die ganze Scholastik, die Theologie und Philosophie bis zu Leibnitz herab durchdrungen war, und der schließlich auch Strauß Zeugniß gibt, wiewohl er die Abweichung von ihr als einen Fortschritt der Speculation beglückwünscht.

Werfen wir noch einen Blick auf das formelle Wesen und den eigenthümlichen Inhalt der Güntherschen Trinitätslehre, so sehen wir sie, was das erstere betrifft, ihren Ausgang, statt von dem Glauben, vielmehr von den Thatsachen des Bewußtseins nehmen. Sie macht den Anspruch einer ganz selbständigen, rein speculativen Construction desselben Inhalts aus diesen Thatsachen, welchen der Glaube als eine Wahrheit unmittelbarer göttlicher Offenbarung auf die Auctorität derselben und das Zeugniß der Kirche unbedingt annimmt. Der philosophische Mantel, in den sich diese Lehre hüllt, ist indessen weder so dicht, noch so sorgfältig geschlungen, daß er uns hinderte, ihre leibhaftige Gestalt und ihren wahren Gliederbau deutlich zu erkennen. Im Grunde schreitet diese Lehre auf demselben Wege einher, den zuerst Augustin erbreitert und geebnet hat: es wird die Analogie des (freilich sehr einseitig erfaßten) menschlichen Geistes unter (stillschweigender) Voraussetzung des Zieles der Erkenntniß (des Facit der Rechnung) durch die Operation des vorstellenden und begreifenden (speculativen, ideellen nach Günther) Denkens so zu- und hergerichtet, daß an ihr als dem Gegenbilde des göttlichen Geistes

in seiner wesentlichen Dreieinigkeit die Wahrheit der letztern erkannt werden kann; es ist bei Schlagung der „Brücke vom Ebenbilde zum Urbilde" der Punkt und die Beschaffenheit des jenseitigen Ufers, bei dem sie anlangen soll, schon für die Einsenkung des ersten Steines auf dem disseitigen und sofort für jeden weitern Schritt ihrer Ausführung maßgebend. Weil aber, was so in praxi geschieht, in thesi nicht anerkannt, vielmehr dagegen geltend gemacht wird: es sei dieß eine vom Dogma unabhängige rein speculative Construction seiner Wahrheit; so ist die Folge davon, daß das Construirte nun auch wirklich unabhängig von dem Dogma ist, d. h. nicht mehr mit ihm coincidirt; daß die höchste und letzte, aber eben darum dem begreifenden Erkennen am fernsten gerückte Bestimmung der christlichen Dreieinigkeitslehre aus keinem andern Grunde, als weil sie unbegreiflich, rein speculativ nicht erreichbar ist, sofort als unwahr auf die Seite geschoben (auf der Triplicitas [dem dreifachen Dasein] der göttlichen Substanz beharrt und die Simplicitas [Singularität, Unität] derselben abgelehnt) wird. Würde mit dem eingenommenen Standpunkte selbständiger, rein speculativer Erkenntniß der Wahrheit voller Ernst gemacht, so müßte auch die Folge eine ernstere sein, nämlich die radicale und totale Verkehrung des theistischen Dogma in den pantheistischen Sinn.

Die „modificirte" Uebertragung der Momente des Selbstbewußtseins auf Gott, wodurch diese ihrer Beschränkung entkleidet und als absolute gedacht werden: dieser Proceß der Erkenntniß ist so noch der ganz gewöhnliche, in den theologischen Schulen anerkannte Weg der Causalität, Eminenz und Negation, auf dem alle Gotteserkenntniß, die des göttlichen Wesens und der Eigenschaften, wie die der Dreieinigkeit oder Persönlichkeit Gottes gewonnen wird. Aber diese Erkenntniß ist, soweit sie positiv-inhaltlich, eine bloß analogisch wahre, soweit die Analogie denkend überschritten und sie dadurch eine speculative wird, bloß negativ. Das muß als der wesentliche Charakter unserer Gotteserkenntniß so lange festgehalten, und in dieser

Weise ihre Wahrheit beurtheilt werden, als anerkannt wird, daß der menschliche Geist trotz seiner göttlichen Ebenbildlichkeit doch ein außergöttlicher (geschaffener), anderer Natur, und wesentlich, nicht bloß durch Beschränkung (determinatio, negatio), von dem göttlichen verschieden ist [1]). Wenn daher Günther seine Trinitätslehre für eine rein speculative erklärt, und von einer bloß analogisch wahren und inadäquaten Erkenntniß des Absoluten nichts wissen will, so rüttelt er — ohne es zu wollen und zu wissen — an den Fundamenten des Theismus. Es ist nicht anders möglich — das sollte man endlich einsehen: — entweder muß das **göttliche** Wesen pantheistisch in die Endlichkeit hereingezogen und den Beschränkungen derselben unterworfen, oder aber die **menschliche** Erkenntniß Gottes als eine beschränkte, unangemessene, das Absolute nicht absolut erfassende und begreifende hingenommen und anerkannt werden. Ein solches Hereinziehen des Absoluten in die Beschränkungen des endlichen Seins — und zwar ausdrücklich zu Gunsten der speculativen Erkenntniß — ist es, wenn Günther, weil Gott als Persönlichkeit nicht ohne einen Persönlichkeitsproceß, ohne ein Werden, und ein Werden nicht ohne „Zeiträumlichkeit" gedacht, d. h. begriffen werden könne, — eine „absolute Zeiträumlichkeit im Leben des Absoluten" annimmt [2]). Wenn die absolute Zeit, um nur von dieser zu reden,

---

1) Vgl. das Wort Augustins ob. S. 596. Anm. 3.

2) Euristheus S. 513: „Der Theist (Günther) weiß sehr wohl: daß die Idee der Außerweltlichkeit Gottes vormals dadurch vertheidigt wurde, daß man von der Welt aussagte: sie sei nicht bloß in der Zeit, sondern die Zeit selber mit jener (ihr) zugleich erschaffen worden. Man glaubte damals die manifestatio ad intra (Zeugung und Hauchung) nicht anders festhalten zu können, wenn nicht so, daß sie als gänzliche Negation der secundären ad extra (der Schöpfung) nach Wesen und Form (diese als Zeiträumlichkeit) aufgestellt würde. Allein — wenn ein absolutes Werden gedacht werden muß (wie bereits oben dargethan worden); so muß auch

kein leeres Wort sein soll, so ist sie die unendliche Dauer als Succession von Zeitmomenten, d. h. die verunendlichte Zeit. Aber so wenig Gott nur das verunendlichte Endliche, das heißt dasselbe (eine) Sein und Wesen als Unendliches ist, welches die Welt als Endliches, so wenig kommt dem Absoluten die Form der Zeit zu, so wenig ist die absolute Zeit der Ewigkeit gleich. Wenn sich Günther im Namen des Theismus auf Schelling beruft, so könnte uns dieß sehr seltsam erscheinen, wenn das angezogene Wort desselben für seinen (Günthers) eigenen Standpunkt nicht so charakteristisch wäre, das Wort nämlich: „Was können wir dagegen einwenden, wenn Gott menschlich sein wollte"? — Man hat der Güntherschen Trinitätslehre vorgeworfen [1]), „daß man — ihr zufolge — das Absolute im ersten Momente als blindes, unbestimmtes Sein, als dunkles Princip, das die bloße Möglichkeit zum Selbstbewußtsein in sich schließt, nothwendig denken müsse, und daß der Sohn (ja eigentlich erst der hl. Geist als Schlußmoment in dem göttlichen Selbstbewußtseinsprocesse) den Vater zum erkennenden und zur wahren Gottheit mache." Dieser Vorwurf ist vollkommen begründet und besteht so lange in voller Kraft, als die göttliche Dreieinigkeit als Proceß der „Selbstrealisirung des Absoluten als Ansich- zum Fürsichsein", als „Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit" u. dgl. erkannt, und diese Erkenntniß als eine **rein speculative und adäquate** — nicht etwa nur analogisch wahre und unvollkommene — behauptet wird. Vergeblich wird gegen jenen Vorwurf die Erklärung [1]) aufgeführt [2]): „Das (absolute) Princip als Ansich oder unbestimmtes ist als die Voraussetzung zwar, aber als die immerdar aufgehobene Voraussetzung für seine (des Absoluten) Selbstbestimmtheit (Persönlichkeit) anzusehen." Denn obwohl die Voraussetzung des Ansich oder unbestimmten Seins — welches noch nicht das Wahre, noch nicht Gott ist — nicht als eine feste und in sich beharrende, nicht als eine „factische", „reale", sondern als eine immanente und fließende, eine bloß formale (gedachte, logische) begriffen wird; so muß doch eines von beiden nothwendig angenommen werden: entweder ist die Voraussetzung des Ansich, der Gedanke, daß das Absolute aus dem Ansich zum Fürsichsein (Persönlichkeit, Gottheit) vordringe, ein bloß analogisch wahrer, ein endlicher, der Sache selbst nicht schlechthin angemessener Gedanke, oder es ist in Wahrheit in Gott ein dunkler Grund, eine Natur das Prius des Lichtes, des Geistes, der Persönlichkeit. Das erstere verwirft die „speculative" Theologie Günthers: bleibt somit nur das letztere übrig. Dieß letztere aber ist dann entweder ein gemeiner Anthropomorphismus, dessen sich selbst eine

---

eine absolute Zeit-Räumlichkeit im Leben des Absoluten gedacht werden, die von der Zeiträumlichkeit (Werden) im Leben der Welt ebenso verschieden ist, wie die Realprincipe in Beiden. Die Offenbarung des persönlichen Gottes, als Weltschöpfung, hat die Offenbarung Seiner als Princips zur Voraussetzung — dieß Verhältniß muß festgehalten werden — Alles andere aber ist heute nicht mehr zu halten und deßhalb preiszugeben." — Dieß Verhältniß hält auch Schelling fest, indem er alles andere preisgibt. Es ist aber dieß Verhältniß festzuhalten ohne Preisgebung alles andern — auch heutzutage noch. Dadurch daß Günther den vormaligen Theismus, welches der wahre ist, in ein schiefes Licht stellen und verdrehen muß, um den seinigen zu beleuchten und zurecht zu stellen, beweist er nur, daß dieser nicht der wahre ist. — Knoodt (Günther und Clemens S. 116. Anm.) meint: auch die Kirche nehme eine absolute Zeitform in Gott an, indem sie ein Nacheinander im Absoluten: das Gezeugtsein des Sohnes vom Vater, das Gehauchtsein des hl. Geistes von beiden — lehre. Sie nehme eine absolute Raumform an, indem sie vom Ineinander der drei göttlichen Personen das Nebeneinander derselben nicht ausschließe. Hätte doch Knoodt von seinem Vermögen der Unterscheidung, das er in hohem Grade besitzt, auch an diesem Orte Gebrauch machen und demnach unterscheiden wollen zwischen dem Gedanken und seinem Ausdruck (Wort), zwischen dem Begriff und der Vorstellung!

1) Clemens, die speculative Theologie A. Günthers ꝛc. S. 65.

1) Günthers in der Lydia I. S. 395 f. Vgl. Vorschule II. S. 537. Euristheus S. 502. 511 f.

2) Von Knoodt, Günther und Clemens I. S. 117.

viel bescheidenere Speculation als die Güntherſche iſt, ſelbſt der Theismus ohne Beiſatz ſchämt, oder eine Conceſſion an den Pantheismus, als deſſen Antipoden ſich doch jene ſpeculative Theologie ſo laut kundgibt. Günther konnte ſich ſehr wohl auch hier auf Schelling, ſogar auf Hegel berufen. Dieſer ſagt[1]): „Gott als bloß der Vater iſt noch nicht das Wahre; er iſt vielmehr Anfang und Ende, er iſt ſeine Vorausſetzung, macht ſich ſelber zur Vorausſetzung, er iſt der ewige Proceß.“ Schelling unterſcheidet den exiſtenten, d. h. actu wirklichen, wahren Gott, von dem Grunde ſeiner Exiſtenz, aus dem er durch einen innern dunkeln Drang ſeiner Natur hervorgehe [2]). Er thut es nicht, und kann es nicht thun, weil er den Pantheismus nicht will. Aber wiſſen kann er und ſoll es, daß wenn man die Unterſcheidung des Anſich- von dem Fürſichſein, oder, wie er es nennt, des (unbeſtimmten) Seins von dem (beſtimmten) Daſein (als perſönlicher Gott), als eine nothwendige und adäquate zugleich, als rein ſpeculativen Gedanken behandeln will — dann nicht allein der alte Theismus, ſondern jeder Theismus „nicht mehr zu halten iſt.“ Allerdings kann der Unterſchied zwiſchen dem abſoluten und nicht abſoluten (endlichen) Leben nicht darin beſtehen, „daß jenes ſchlechtweg ſei, während dieſes durch einen Proceß werde“, ſondern darin, „daß jenes durch abſolute Selbſtthat, dieſes nur unter fremder Mithülfe ſich einſtelle [3]).“ Auch das abſolute Sein iſt kein Sein ſchlechtweg, d. h. kein regungs- und bewegungsloſes, ſtarr unveränderliches Sein, weil es kein todtes Sein iſt; iſt es ja vielmehr das lebendigſte und folglich auch innerlich bewegteſte. Aber jenes iſt keine hinreichende Unterſcheidung des abſoluten Werdens von dem endlichen Werden. Wie das abſolute Werden ein ſelbſturſächliches iſt, ſo iſt

1) Hegel, Religionsphiloſophie II. S. 185 z. vgl. 199.

2) Ueber das Weſen der Freiheit. Philoſ. Schriften (ält. Sammlung) I. S. 429 ff.

3) S. Knoodt a. a. O. S. 119.

es auch ein ewiges, kein Uebergehen a potentia ad actum, von dem Sein ins Daſein, von dem Subſtanzſein zum Geiſtſein, ſondern actus purus, ewiges Aus-, Bei- und Inſichſein. Wir können das denken, aber nicht begreifen, weil uns die Anſchauung (Analogie) dafür abgeht. Bleiben wir hingegen bei jener Unterſcheidung ſtehen, ſo begreifen wir zwar den göttlichen Lebensproceß, weil wir die Analogie des endlichen Proceſſes dabei feſthalten; aber was wir ſo begreifen, iſt nur ein analogiſch Wahres, und verkehrt ſich ſofort nothwendig in Irrthum, ſo bald es als abſolut wahr geltend gemacht wird. „Wer die Selbſtoffenbarung (des Abſoluten) [1]) des bloßen Werdens wegen zu Gunſten des Seins als des Bleibenden leugnet, der kennt nur ein Werden im ſchlechten Sinne des Wortes, d. h. ein Werden, in dem eigentlich nichts wird, und das darum zu Nichte und zu Schanden wird“ [2]). Wer leugnet das? Wer behauptet, daß Gott in ſich ſelbſt betrachtet, abgeſehen von ſeinen Actionen nach außen, nicht lebendiger, perſönlicher Gott, alſo ſich ſelbſt bewußt und ſeiner ſelbſt mächtig, oder daß er dieß in abſolut ruhender Weiſe, daß er es nicht durch die Thätigkeit des Denkens und Wollens ſei? Aber allerdings unterſcheiden wir das (endliche, gewordene) Werden, wo etwas wird, das (und was es) vorher nicht war, von dem abſoluten, ewigen, mit dem Sein identiſchen Werden. Ein ſolches Werden iſt das Sein des abſoluten Geiſtes als denkender und wollender, das abſolute ſich ſelbſt Denken und Wollen Gottes; das Werden, das aus ſich iſt und durch ſich wird, iſt noch abſtract und unterſcheidet, wie ſchon geſagt, das abſolute Werden von dem endlichen noch nicht vollſtändig.

Aus dem Geſagten geht, glauben wir, mit Evidenz hervor, daß Günther, indem er ſeine Trinitätslehre als eine rein ſpeculative, die darin vermittelte Erkenntniß Gottes als

1) D. h. eben den Perſönlichkeitsproceß, wodurch Gott ſich ſelbſt offenbar, wodurch es in ihm ſelbſt Licht wird.

2) Günther, Euriſth. S. 502.

eine adäquate geltend macht, gegen die **Wahrheit** der absoluten Unveränderlichkeit, Einfachheit und Einheit Gottes verstoßt. Er muß auf diesem seinem Standpunkte ein Werden Gottes behaupten, das kein wahrhaft ewiges ist und eine Veränderung in der Zuständlichkeit Gottes einschließt, und ein Sein oder Dasein Gottes in dreifacher Substanz, das mit seiner Einfachheit und Einheit im Widerspruche steht.

Einer wesentlichen Differenz seiner Auffassung der göttlichen Trinität mit der bis dahin in der Theologie herrschenden ist sich Günther denn auch selbst bewußt, und es macht sich dieses Bewußtsein zuweilen sehr unverholen und in ganz naiver Weise Luft [1]). Den unzweideutigsten Beleg dafür liefert aber seine Polemik gegen die Lehre des hl. Augustin [2]). Wer die Stellung kennt, die Augustin unter den Kirchenlehrern einnimmt, und den Einfluß seiner Lehre auf die abendländische Theologie, sowie ihre Geltung in der Kirche in Betracht zieht, wird diese Differenz nicht gering anschlagen. — Nach Günther stellt Augustin einen ganz einseitigen und unhaltbaren Begriff von Gott auf: „den Gedanken des abstract Unveränderlichen, abstract Einfachen, das alle und jede Veränderung als ausschließliches Prädicat des Creatürlichen schlechtweg

1) Dahin rechnen wir besonders die Anrufung der Stelle Augustins de trin. lib. VII. c. 4. n. 9 (ob. S. 432. Anm. 2). Günther meint, Augustin finde die Ursache davon, daß man nicht ebenso sage, es gebe drei Götter, wie wir sagen, es gebe drei göttliche Personen, „in einer pädagogischen Maxime der Kirche, die diesen Sprachgebrauch nothgedrungen einführte und festhält“ (Vorschule 1. S. 120). Zu dieser Stelle, worin er eben seinen Lehrbegriff von drei Substanzen ausgedrückt findet, vergleicht er eine aus dem theologischen System des Leibnitz: **sunt ergo *tres* substantiae singulares, relatio *una* absoluta, quae illas complectitur**, und bemerkt, sie hätte er selbst vormals sehr anstößig gefunden; jetzt aber sei sie ihm lieb und angenehm, weil sie über die obige Stelle Augustins Licht verbreite. Unglücklicherweise aber ist diese Stelle Leibnitzens, wie sie offenbar unwahr ist, so auch unächt. Den ächten Text haben wir oben (S. 621) gegeben.

2) Euristheus und Heracles S. 278 ff. 442 ff.

negirt“ [1]). Dieser Gottesbegriff hindere ihn denn auch Gott, die göttliche Dreieinigkeit zu begreifen. Als ob es dazu erst eines einseitigen und unwahren Gottesbegriffs bedürfte; Gott ist ja in Wahrheit unbegreiflich, der wahre Gott, der dreieinige Gott, wie ihn der christliche Glaube lehrt, ist unbegreiflich. Günther schließt so: Das schlechthin Unveränderliche schließt alle Veränderung, alles Werden, das schlechthin Einfache alle Mannigfaltigkeit aus; der schlechthin einfache Gott kann also nicht als dreieiniger, der schlechthin unveränderliche Gott nicht als Gott Vater, der den Sohn zeugt, nicht als Gott hl. Geist, der aus dem Vater und Sohn hervorgeht, begriffen werden [2]). Allein ist denn die Begreiflichkeit der Maaßstab der Wahrheit? ist nicht vielmehr umgekehrt die Wahrheit das an und für sich Bestehende, das absolute Moment, das von unserm Denken nicht abhängig ist, weil es von ihm nicht producirt wird, das diesem vielmehr vorausgeht, d. h. gegeben ist, theils in der Vernunftidee von Gott, theils in der geoffenbarten Wahrheit? Indem Günther solcher Weise vom Standpunkte des Rationalismus gegen Augustin argumentirt, erscheinen seine Conclusionen schon formell unzuläßig. Sie sind es aber auch materiell, sofern die Prämisse, von der er als einer augustinischen ausgeht, nicht die Prämisse Augustins ist. Augustin soll die Unveränderlichkeit Gottes als starre, bewegungslose Identität des göttlichen Wesens, die Einfachheit Gottes als Negation alles und jedes wirklichen Unterschiedes in ihm auffassen; er soll damit die concrete Wahrheit der beiden Bestimmungen des göttlichen Wesens, wie sie das kirchliche Dogma der göttlichen Dreieinigkeit in sich faßt, ausschließen, negiren, — mit einem Worte den Begriff des unveränderlichen und einfachen Wesens Gottes jedes positiven Inhaltes entkleiden und auf diese Weise über den kirchlichen Gottesbegriff hinaus in die neuplatonische Ueberschwenglichkeit hineintreiben,

1) A. a. O. S. 288.

2) A. a. O. S. 282. 448.

deren positiver Pol der Pantheismus ist! Vielmehr aber ist es — wie wir gezeigt zu haben glauben dürfen — Günther selbst, der nur in Folge einer äußerlichen Hemmung seines Princips nicht diesem Extrem verfallen ist; der die letzten und höchsten Bestimmungen des kirchlichen Gottesbegriffs preisgibt, wenn er die Unveränderlichkeit Gottes nicht als eine schlechthin absolute erkennt, welche jedes zeiträumliche Werden und Sein ausschließt, wenn er die Einfachheit und Einheit Gottes ausdrücklich negirt [1]), indem er ein dreifaches Dasein der absoluten Substanz in blos formaler Einheit behauptet, und somit die Individualität des göttlichen Wesens nicht als Singularität (numerische Einheit), sondern blos als Identität, d. h. als „Ungetheiltheit und Bruchlosigkeit" desselben in seinem dreifachen Dasein begreift [2]).

Gegen den Inhalt dieser Trinitätslehre hat man [3]) mit vollem Rechte auf das erste Decret der IV. Lateransynode hingewiesen [4]), worin die Unveränderlichkeit und Einfachheit Gottes in einem Sinne aufgestellt ist, mit dem jene nicht coincidirt, den sie nicht erreicht. Die Güntherianer haben zwar gegen die ihnen ungünstige Auslegung dieses Decrets replicirt, und in ihm sogar eine Bestätigung ihrer Lehre nachweisen zu können gemeint. Allein man kann über den wahren Sinn desselben nur so lange streiten und ihn zu Gunsten jener Lehre mit einigem Scheine deuten, als man es nicht in seiner geschichtlichen Wahrheit erfaßt und aus seiner bestimmten Veranlassung: der Einwendung des Abtes Joachim gegen die Trinitätslehre des Petrus Lombardus zu begegnen [1]), erklärt, oder die „Begreiflichkeit" — wie es von jener Seite geschieht — zum Kanon der Auslegung erhebt. —

1) Vorschule II. S. 537.

2) Juste-Milieu S. 231. Knoodt a. a. O. S. 127. 134. 149. Hieher gehört auch die merkwürdige Auslegung der Worte in der praefatio de sanctiss. trinitate (Vorschule II. S. 539): unus es deus, unus es dominus — non in *unius* singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae, „wo das zweite Wort Unius offenbar nicht in dem Sinne des früheren Unius, sondern des Wohllauts wegen für den Ausdruck *ejusdem* gesetzt" sein soll, „da hier von einer ternären (triplicirten) Substanz die Rede ist."

3) Zunächst Clemens in seiner Schrift: Die speculative Theologie Günthers S. 67 f.

4) S. d. Decret in unserer Einleitung zur Dogmatik S. 166.

1) Hierüber gibt Petavius (de trin. VI. 12. 4 seqq. IV. 13. 4) vollständigen und entscheidenden Aufschluß, worauf wir verweisen. Zur Sache selbst heben wir folgende treffende Stelle aus: naturam divinam, quae in personis inest tribus, non ratione cogitationeve sola, quemadmodum quae universalia dicimus, unum quidpiam esse, sed per se absoluteque unam et singularem atque individuam esse rem triplici proprietate subsistentem. *Immo vero*, quod *extra significantiam sermonis est, extra sensus intentionem, extra intelligentiae conceptionem*, ut *Hilarii* verbis utar, *illam ipsam naturam essentiamque divinam cum tribus personis et proprietatibus unam esse et simplicissimam rem*, quam vel Deum unum vel Trinitatem appellamus, hoc est Patrem, Filium et Spiritum s. Decrevit hoc Lateranensis Synodus Innocentio tertio pontifice — folgt das Decret der Synode, worauf Petavius also fortfährt: Est igitur individua, hoc est singularis res, essentia divina, non modo sola et quatenus a personarum proprietatibus cogitando secernitur, sed etiam cum iisdem sumpta conjunctim. Est enim deus unus, hoc est singularis et individuus; non quomodo multi homines unus homo dicuntur, sed ut quilibet illorum unus est; ita tamen, ut hic ipse unus ac singularis deus tres personae sint reipsa distinctae, quod omnem admirabilitatem superat, nec ei, quod simile sit, in ullo rerum genere investigari potest (de trin. lib. IV. c. 13. n. 4). Vgl. Anselm. de fid. trin. c. 9.

Register.

A.

Acacius und Aetius, strenge Arianer 371.

Alexander, Bischof von Alexandrien, gegen Arius für die Homousie des Sohnes mit dem Vater 106; über den Arianismus 302; lehrt die ewige, wesensgleiche Gottheit des Sohnes 353 f.

Alexandrien, Synode das. i. J. 362 erklärt die Gottheit des hl. Geistes 411 f.; über die Ausdrücke ὑπόστασις und πρόσωπον 423 f.

Aloger 303 f.

Altes Testament, sein Verhältniß zum N. T. 7. 23; sein Monotheismus ein reiner, aber kein abstracter 4. 41; Anfänge der Trinitätslehre im A. T. 4. 8; trinitarische Ausdrücke und Formeln 9 ff. Theophanien 12 ff. Wort, Weisheit, Geist Gottes 23 ff. Messianische Weissagung 33 ff. Kommt über die Dyas in Gott nicht entschieden hinaus 28. 33.

Analogien der göttlichen Trinität: Gedanke und Wort 128 f. 144. 149 f. 153 ff. 252 ff. 454. 586. Licht und sein Abglanz 128. 144. 246 f. 454. 459. Quelle und Fluß 252. 442. 454. 460. Endliches Gattungs- oder Art-Verhältniß 428. 435 f. 439 ff. 456. 532 ff. 582 f. Endliches Geistes-Wesen und Leben 454. 501. 579 ff. 602 ff. 609 ff. 621. Menschliches Selbstbewußtsein 504 f. 576 f. **622** ff. 616 ff. 629 ff. 637 f. Menschliche Persönlichkeit 469. 502. 540. 554 f. **579** ff. 622. 636. 643. Vgl. Erkenntniß.

Ancyra, Synode der Semiarianer das. (i. J. 358) 310. 311. 368 f. 375. **377** f. 409.

Anomöer 368. 370 f. 416. 466. Absolute Gotteserkenntniß 455. 524. 528. Die Zeugung ein persönlicher Willensact des Vaters 646.

Anselm hl., sein Standpunkt 589 f.; seine Erklärung der Trinität **602** ff. 582.

Antignostiker, ihre Lehre 160 ff. S. Irenäus, Clemens Alex.

Antimonarchianer, s. Tertullian, Novatian, Cyprian, Lactantius. Subordinatianisirende Antimonarchianer 215 ff. Ihre Einseitigkeit 271.

Antiochia, Synode das. gegen Paul von Samosata 14. 97 f. 101; bezeugt die Gottheit Christi 98; verwirft gegen Paul von Samosata das ὁμοούσιος 311 ff. — Synode Eusebianischer Bischöfe das. (i. J. 341) 257. **366** f.

Antitrinitarier, Grundcharakter und Arten derselben 300 ff. Einwendungen der neueren Antitr. gegen das Trinitätsdogma 522 ff.

Apollinaris, Lehre vom hl. Geiste 406. 416 f.

Apologeten, ihre Trinitätslehre 117 ff. Ob dieselbe subordinatianisch? 122 ff. Vertheidigung des Christenthums gegen die Anschuldigung des Atheismus 117. 118. 119 ff. Ihre Lehre von der Persönlichkeit des hl. Geistes 292 f.

Apostolische Väter, ihre Trinitätslehre 107 ff. Sie nennen das Höhere in Christo πνεῦμα 289 f. Lehre vom hl. Geiste 289 ff.

Arius und Arianismus. Allgemeine Charakteristik 102 ff. Aeußere Veranlassung 106. 348. Verhältniß zum Monarchianismus 106. 301 f. 345. 348, zur vornicänischen Kirchenlehre und Lehrentwicklung 105. 349 ff. 358 f. Sein Princip und Wesen 345 ff. 384. Sein dualistischer Standpunkt 345 f. 349. Theologische Lehre des Arius 353 ff. 429. 439. Christologie 361 ff. 466. Die Arianer folgern aus den Theophanien die wesentliche Inferiorität des Sohnes Gottes 14. 19 f. Der Sohn Gottes eine eigene Hypostase, aber Geschöpf Gottes 102. 105 f., entstanden durch einen persönlichen Willensact des Vaters 466. 539. Ihre Lehre vom hl. Geiste 102. 288. 400. 405. Verwerfung der arianischen Lehre durch die Synode von Nicäa 383 ff. und durch 2 Synoden von Constantinopel (i. J. 381 u. 382) 412 ff. 418 f.

Arminianer, gegen das Trinitätsdogma 537. 538.

Arnobius, bezeugt die Gottheit Christi 214 f.

Artemon und Artemoniten 108. 229. 306 f. S. Theodotianer.

Athanasius, vertheidigt die Wesensidentität von Vater und Sohn 375. Die Zeugung des Sohnes ist kein persönlicher Willensact des Vaters 464 f. 466. 469 ff., aber auch kein blinder Naturproceß 474 ff. Unbegreiflichkeit der Zeugung des Sohnes 478. Seine Lehre von der Wesenseinheit des hl. Geistes mit dem Vater und Sohne 400 ff. 412 f., gegen die Pneumatomachen 480. Seine Auslegung des nicänischen Symbolums 389 ff. Ueber die verschiedenen trinitarischen Formeln 423 ff. Seine Auffassung der Einheit des göttlichen Wesens 442 f. 463. Seine Erläuterung der trinitarischen Unterschiede 454. Ueber die persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott 459 f. Sein Urtheil über Dionysius von Alexandrien 240 ff., über die Verwerfung des ὁμοούσιος zu Antochien 312 f., über die Lehre des Sabellius 336 f. 346, über Marcellus von

Ancyra 344, über die Semiarianer 372 ff.
Athenagoras, seine Trinitäts- und Logoslehre 120 ff. 155 ff.; ob subordinatianisch? 123. 159 f. Seine Lehre von der Persönlichkeit des hl. Geistes 158. Der hl. Geist ein Ausfluß aus Gott 156. 298. Setzt die Engellehre in Verbindung mit der Trinitätslehre 121. Seine Vertheidigung des Christenthums gegen die Anklage des Atheismus 119 ff.
Augustin, seine Erklärung der Theophanien als bloßer Manifestationen Gottes 14. 15. 19 f. 452. Ueber den Sprachgebrauch der Worte substantia und persona 431 f. 549. Lehre von der Einheit Gottes 448 f. 450 ff. Erläutert die trinitarischen Unterschiede aus der Analogie des menschlichen Wesens 453 f. 593 ff. Ueber die persönlichen Unterschiede in Gott 457 ff. Ueber die Zeugung des Sohnes 476 f. Ueber den Unterschied der Generation und Spiration 479. Ueber den Ausgang des hl. Geistes 486 f. — Analogischer Erklärungsversuch der Trinität 593 ff. Sein wissenschaftlicher Standpunkt 590 ff. Günther gegen den Gottesbegriff Augustins 650 f.
Ausdrücke, trinitarisch lautende im A. T. 9 ff.

B.

Barnabas, Brief des, seine Lehre von der Gottheit und Präexistenz Christi 111 f.
Basilidianer, ihre Lehre vom Logos 165.
Basilius von Ancyra, Semiarianer 368 f. 371. 373. 376 ff. 402. Erklärt den hl. Geist für ein Geschöpf 402 f. 408 f.
Basilius, hl., bestreitet die absolute Erkennbarkeit Gottes 456. 457. Ueber οὐσία und ὑπόστασις 427 f. Ueber die Einheit des göttlichen Wesens und die Dreiheit der Personen 434 f. Läugnet die numerische Einheit des göttlichen Wesens nicht 435. 450. Verficht die Homousie des hl. Geistes 404. 407. Ueber den Unterschied des hl. Geistes vom Vater und Sohne 480 f. und seinen Hervorgang aus beiden 483. — Sein Urtheil über Dionysius von Alex. 255 f., über Gregorius Thaumaturgus 257, über die Verwerfung des ὁμοούσιος zu Antiochien 313, über den Sabellianismus 338 f., über Marcellus von Ancyra 342, über das ὁμοιούσιος der Semiarianer 373.
Bayle, seine Stellung zum Trinitätsdogma 514 ff. 520 f. 525.
Beryllus von Bostra 307 f.
Billroth 562. 565 ff. 574.
Boethius, seine Definition von Person 549 f.
Böhme, sein Gottesbegriff 570.
Bundesengel, der, 18.

C.

Carteſius 518. 519. 576.
Cerinth, seine Christologie 61 f. 68. 112 f.
Circumincessio 447 f. S. περιχώρησις.
Clemens von Alexandrien, Trinitätslehre 171. Logoslehre 171 ff. Ansatz des Subordinatianismus 173. 176. 178.

Clemens von Rom, Lehre von der Trinität und Gottheit Christi 109 ff. Vom hl. Geiste 109.
Comma Joanneum 50.
Constantinopel, Synode der Semiarianer das. (i. J. 360) 370. — Allgemeine Synode (i. J. 381) erklärt die Homousie des hl. Geistes 415 ff., und seinen Hervorgang aus dem Vater, ohne sein Ausgehen aus dem Sohne zugleich auszuschließen 417 f. — Synode das. (i. J. 382) spricht die Wesenseinheit des Geistes mit dem Vater und dem Sohne aus 418 f. 414.
Construction, speculative der Trinität 503 ff. 510 ff. 564. 589. 622 ff. 643 f. Vgl. Erkenntniß.
Cyprian, seine Christologie 209 ff. Unterordnung des Sohnes unter den Vater 211 f.
Cyrill von Alexandrien, seine Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens 437 f. 441; vom Verhältnisse des hl. Geistes zum Sohne 485.

D.

Damasus, P. und mehrere römische Synoden erklären die Homousie des hl. Geistes 413 f. und die Wesenseinheit der 3 göttlichen Personen 429 f. 444 f.
Daumer 623 f.
Didymus lehrt die Homousie des hl. Geistes 404.
Diognet, Brief an D., Christologie 115 f.
Dionysius von Alexandrien, sein angebliches Schreiben an Paul von Samosata 97. 101. Seine subordinatianisirende Richtung 103. 216. 242 f. Seine Lehre 239 ff. Anklagen gegen ihn 244 f. Seine Vertheidigung 246 ff. 280. Seine Lehre vom hl. Geiste 248. 256. 287, von dem Ausdehnen und sich Zusammenziehen der göttlichen Monas 248 f. 436. Urtheil des Athanasius und Basilius über ihn 240 ff. 255 f.
Dionysius von Rom, Trinitätslehre 277. 282 ff. Bezeugt die ewige Gottheit des Sohnes und seine Wesenseinheit mit dem Vater 103. 277 f. 282 f. Gegen Dionysius von Alex. 244. 275. 277 ff. Seine Lehre vom hl. Geiste 277. 282. 298.
Ditheismus 228. 230. 272. 274. 275. 281.
Doketismus 68. 114. 200.

E.

Ebionitismus 68. 220. Ebionitischer Monarchianismus 102 ff. 229. 300. 301. 303ff. Vgl. Aloger, Artemoniten, Beryll von Bostra, Paul von Samosata, Theodotianer.
Eigenthümlichkeiten, persönliche in Gott 427 f. 454 f. 459 ff. 463 f. 608.
Einheit Gottes, das Fundamentaldogma des A. T. 3 f.; auch das N. T. 46. 75. 82. 104. Sie ist keine abstracte 4, sondern eine concrete 46. 82 ff. 87, die ebenso den Polytheismus wie den abstracten jüdischen Monotheismus ausschließt 86. 91 f. 101. Sie ist das Grundmoment der trinitarischen Unterscheidung 44. 182. 421. 535. 618. — Wesenseinheit der drei göttlichen Personen 413.

415. 417 f. 420. 422. 425. 426. 430. Ist keine specifische, sondern numerische 421. 428. 432. 433. 434. 435. 436 ff. 444. 448 ff. 554. **652** f. — Die Einheit der göttlichen Personen wird an die Person des Vaters geknüpft 46. 82. 87 f. 123 ff. 169. 180 ff. 436 f. 444 (s. Vater), jedoch mit Einschluß des Sohnes und Geistes 445 f. 450 f. 535 f. 618. Die Väter begründen sie auf die Einheit der Natur, des Princips und des Willens 139 f. 198 f. 207. 213 f. 219 f. 226. 263. 436 f. 443. 450. 451. Begriffliche Bestimmung der göttlichen Einheit 209. 445 ff. 451. 456 f.

Ἐκπόρευσις des hl. Geistes 464. S. processio und hl. Geist.

Engel Gottes, der, 4. 12 f. 16 ff. Im N. T. 18 f. 22 f. Engel bei Justin und Athenagoras in Verbindung mit der Trinitätslehre 118 f. 121 f. Engelerscheinungen — ob persönliche? 20 f.

Ephesus, 3. allgemeine Synode das. In welchem Sinne ihr Verbot einer Erweiterung des nicänischen Symbolums zu verstehen? 488.

Epiphanius, über den Fortschritt der Offenbarung 5.

Erkenntniß Gottes, ihr Fortschritt von der Vorstellung zum Begriffe 433 f. 445. 446 f. 456. 535. 539 f. 544. 564. Ihre Aufgabe 497 ff. Erkennbarkeit der göttlichen Trinität 498 ff. 506. 545 ff. Unsere Erkenntniß Gottes und der Trinität insbesondere ist keine absolute oder adäquate 456, wie die Gnostiker 166 f., die Anomöer 455 f. 528, Hegel u. a. 503 ff. 528 behaupten, sondern eine analogische 167 f. 501 f. 503. 506. 510. 520. 540 f. 544. 644 f. Analogische Erklärungen der Trinität **579** ff. **619** f. 588 ff., im Gegensatz zu den sog. speculativen 503 ff. 510 ff. 564. 589. 622 ff.

Essentia, der theologische Sprachgebrauch des Wortes 422. S. substantia.

Eudoxius und Eudorianer 368. 416.

Eugenius, Diaconus, über die Lehre des Sabellius 334 f.

Eunomius, Haupt der Anomöer 371. Seine Lehre vom hl. Geiste 400. 416.

Eusebius von Cäsarea und Eusebianer 365 ff. 369. 371. **378** ff. 395. Auslegung des nicänischen Symbolums 386 ff. Vgl. Semiarianer.

Eustathius von Sebaste und Eustathianer 424. Lehre vom hl. Geiste 406.

F.

Fichte, J. H., speculativer Theismus 565 f. 568 f.

Filioque wird von der Synode zu Toledo in das Symbolum aufgenommen 487, zu Lyon approbirt 487.

Florenz, allgemeine Synode. Verhandlungen über die Processtion des hl. Geistes 484. 487. Unionsdecret 489 f.

Formeln, trinitarische im A. T. 9 ff., im N. T. 44 ff., bei den Kirchenvätern 421 ff. Verhältniß der abendländischen und morgenländischen Formel 427. 433 f. 535. 617 f. 620.

Formula μακρόστιχος der Eusebianer 344. 367 f. 469.

G.

Gattungsbegriff, Anwendung desselben zur Erklärung des Trinitätsverhältnisses 529 f. 532 ff. 541. S. Analogien.

Geist Gottes, im A. T. 8. 23. 24 ff. 29. 30. Seine Wirksamkeit 27 f. Eine Personification desselben läßt sich im A. T. nicht nachweisen 28; er erscheint vorherrschend als wesentliche Eigenschaft und Kraft des aus sich heraustretenden Gottes 24. 31. 32 f.

Geist, hl. Lehre des N. T. 52 ff. 78 ff. Der hl. Geist eine eigene göttliche Hypostase 48 f. 50 f. 52 ff. 81 f.; wahrhaft göttlichen Wesens 54 f. 80. Geht vom Vater aus 52. Sein Verhältniß zum Sohne 55 f. Seine Wirksamkeit 79. Zusammenhang der Lehre vom hl. Geist mit der Engellehre 78. — Kirchenlehre: Persönlichkeit des hl. Geistes 91. 96. 157 f. 179. 182. 193. 217 f. 227. 262 f. 282. **286** ff. 296. 299. 425. 482. Angebliche Vermischung des hl. Geistes mit dem Sohne bei den apostolischen Vätern und Apologeten 112. 289 ff. Homousie des hl. Geistes mit dem Vater und Sohne 277. 283. 294. 298. **398** ff. 404. 407. 409. 411 ff. 417. 425. 426. 430. 481 f. 484 f. Unterordnung des hl. Geistes unter den Sohn bei Origenes 225. 233. 287. 297 ff. Die Arianer betrachten den hl. Geist als ein Geschöpf des Sohnes 288. 400. 405; ebenso die Semiarianer 382. 401 f. 404. 409 und Macedonianer 404. 482. Verschiedene Ansichten über den hl. Geist zur Zeit Gregors von Naz. 405 f. — Ob der hl. Geist geboren oder ungeboren? 96. 296 f. Processtion des hl. Geistes **479** ff. Hervorgang aus dem Vater 417 f.; in welchem Sinne? 481 ff. 488; aus dem Vater durch den Sohn 299. 482 f. 488 f. 607; aus dem Vater und Sohn zugleich 299. 481 ff. 487 ff., als aus einem Principe 486 f. 490. 605 ff. In der vornicänischen und noch in der nicänischen Zeit wird die Lehre vom hl. Geiste in die speculative und begriffliche Erörterung der Trinitätsfrage nicht hereingezogen 261. 286 f. 399. — Theologische Begründung der Lehre vom hl. Geiste 491 f. **586** ff.

γεννητὸς und γενητός werden vor dem Nicänum **promiscue** gebraucht 115. 222. 353 f.

Georgius von Laodicäa, Haupt der Semiarianer 374. Hält den hl. Geist für ein Geschöpf 400 ff.

Glauben und Wissen, ihr Verhältniß mit specieller Beziehung auf das Trinitätsdogma 495 ff. 502 ff. 513 ff. 546 f. 555. 589 ff.

Glaubensregel, ihr trinitarischer Inhalt 90 f. Des Irenäus 90 f. Tertullian 91. Origenes 95 f.

Gnosticismus, seine Stellung zur Trinitätslehre 160 ff. 281. Sein Verhältniß zum Monarchia-

nismus und Arianismus 161 f. Statuirt eine absolute Gotteserkenntniß 166 f.
Gregor von Nazianz, über den Fortschritt der Offenbarung 5 f. Seine Lehre vom hl. Geiste 405 ff. Ueber die trinitarischen Formeln 426 f. 432. Ueber die absolute Einheit des göttlichen Wesens 436 ff. 450. Sein Versuch, die persönlichen Eigenthümlichkeiten in Gott festzustellen 461 f. Ueber die Zeugung des Sohnes durch den Willen des Vaters 470.
Gregor von Nyssa, Lehre von der Einheit der göttlichen Personen 440 f. Von den persönlichen Unterschieden in Gott 459 f. Gegen Eunomius 101.
Gregor Thaumaturgus, Lehre von der Gottheit Christi 256 ff. 216.
Günther. Sein Standpunkt 504 ff. 544 f. 564. 577. 622. 643. Seine speculative Begründung der Trinitätslehre 628 ff.

H.

Häresie, als Reaction des jüdischen und heidnischen Geistes gegen das Christenthum 100. 286.
Hebräerbrief, Christologie 73 f.
Hegel'sche Philosophie, ihre Stellung zum Trinitätsdogma 503 f. 528. 545. Hegel'scher Pantheismus 560 ff. Trinitätslehre 624 ff. 648.
Hermas, Lehre von der Gottheit Christi 111 f. Angebliche Vermischung des Sohnes und Geistes Gottes 290 ff.
Hermogenes, seine Lehre von der Ewigkeit der Materie 188 f.
Heterusie des Sohnes, von keinem Kirchenvater gelehrt 126. Nur Origenes statuirt einen substanziellen Unterschied zwischen Vater und Sohn, schreibt diesem jedoch wahrhaft göttliche Natur zu 225. 234. Aehnlich sein Schüler Dionysius von Alex. 242 f. 255. Arianische Heterusie 242. 353. 361. 370. — H. des hl. Geistes s. s. h. v.
Hieronymus, über den Sprachgebrauch von ὑπόστασις und persona 424.
Hilarius, seine Lehre von der Einheit der 3 göttlichen Personen 443 f. Ueber die Zeugung des Sohnes 467 ff. Ausgang des hl. Geistes 299. 483. Ueber die Verwerfung des ὁμοούσιος zu Antiochien 311 ff. Uebersetzt dieses Wort mit unius substantiae 410. Gegen das semiarianische ὁμοιούσιος 397 f. Ueber 1 Mos. 1, 26. S. 9.
Hippolytus, seine beiden Schriften und ihr Verhältniß 260 f. Trinitätslehre 262 ff. Logoslehre 265 ff. Sein Subordinatianismus 103. 216. 259 f. 262 f. 271. Die göttliche οἰκονομία 180. 261. **264.** Lehre vom hl. Geiste 262 f. 264. Seine Darstellung der Lehre des Noetus 324 ff., des Kallistus 272 ff.
Homoiusie 364. 369. 373. Homoiusianer 371. 381 f. S. Semiarianer.
Homousie des Sohnes mit dem Vater, im Sinne von Wesensgemeinschaft und Einheit 103 ff. 106. 123. 124. 126. 130. 158. 164 ff. 186. 196. 198 f. 250. 257. 272. 282. 350. Nicänische Homousie **385** f. 390 f. **394** ff. 403. 410.

Homousie des hl. Geistes mit dem Vater und Sohne s. hl. Geist. Homousie der ganzen Trinität 411 f. 413. 414. 415. 417. 418. 419. 420. 425. 433. 436. 443. 460. 485. 538. 618. 620. Homousie im Sinne von Tautusie, absoluter Wesensidentität 87. 126. 140. 209. 351. 373. 410. 413 ff. 426. 430. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 444. 447. 460. 465. 471. 502. 535.
Hymnus, der cherubinische bei Jes. 6, 4 wird von den Kirchenvätern trinitarisch gedeutet 11.
Hypostase. Kirchlicher Sprachgebrauch des Wortes 422 ff. 432. In der älteren Zeit = οὐσία 226. 239. 258. 283 f. Verhältniß der trinitarischen Hypstasen zum Wesen Gottes 444. Unterschied der drei Hypostasen 454 ff. S. Person.

J.

Jacobi, Begriff von Person 551 f. Ueber Spinoza 559. 628.
Idee Gottes, vernünftige 499, 506 f. 527. 541. 546. Ihr Verhältniß zum Trinitätsdogma 500 f. 506. 545 ff.
Ἰδιότης und ἰδιώματα in der Trinität 226 f. 259. 426 f. 428. 454 f. S. Eigenthümlichkeiten.
Ignatius, bezeugt die Gottheit und Präexistenz Christi 112 f. Trinitarischer Ausdruck bei ihm 114.
Joachim, Abt 653.
Johannes, Apostel, Lehre von der Dreieinigkeit 51 f. 87; vom Logos und Sohne Gottes 58 ff.; vom hl. Geiste 52 ff.
Johannes Damascenus über die Einheit des Wesens Gottes und den Unterschied der Personen 439 f. 437 f. Ueber den Unterschied der Generation und Spiration 479.
Irenäus, seine Gottesidee 162 ff. Trinitätslehre 163 f. Logoslehre 164 ff. Subordinatianismus 169 f. Persönlichkeit des hl. Geistes 170. 295. Verhältniß des hl. Geistes zum Vater und Sohn 298. Ueber die Theophanie 15. 168. Protestirt gegen die von den Gnostikern behauptete absolute Gotteserkenntniß 166 f.
Irrationalismus 514 ff. 519.
Isidor von Pelusium, über den Fortschritt der göttlichen Offenbarung 5. 7.
Justin. Grundlage seiner Lehrdarstellung 124 f. Trinitätslehre 118 f. 123 ff. Ob sie subordinatianisch 119. 122 ff. 130. 138. 139 f. 148. Seine Logoslehre 127 ff. Nennt den erscheinenden Logos Diener und Engel 116. 140. Erklärt die Zeugung des Logos als einen Willensact des Vaters 128, aber nicht im arianischen Sinne 131 ff. 134. 142. Seine Gotteslehre 133 f. 136 ff. Seine Ansicht vom unsichtbaren und erscheinenden Gott 133. 136 f. Erklärt die Theophanien als Christophanien 14. 133. 136 f. 151. Seine Lehre vom hl. Geiste 119. 123. 294 f. Vertheidigung des Christenthums gegen die Anklage auf Atheismus 117 ff.

K.

Kallistus, lehrt die absolute

Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater 103. **272** ff.
Kleomenes, Monarchianer 325. 326.

L.

Labyrinth, das kleine, für die Gottheit Christi gegen die Artemoniten 108.
Lactantius, lehrt die wesensgleiche Gottheit des Sohnes 213 f. Scheint die Persönlichkeit des hl. Geistes aufzuheben 288 f. Lehrt die absolute Einheit Gottes 450.
Lateransynode, IV., über die absolute Einheit des göttlichen Wesens 652 f.
Lehrentwicklung, kirchliche, ihr Ausgang, Ziel und Verlauf 99 ff. 285. 494. Bis zum Nicänum vollzieht sich die trinitarische Lehrentwicklung vorzugsweise an dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater 261. 286 f. Die ganze vornicänische Entwicklung zielt auf den nicänischen Begriff 351. Kirchliche Lehrentwicklung seit dem Nicänum 419. 421.
Leibnitz, über eine Aeußerung Tertullians 516. Ueber das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung mit Beziehung auf die Trinitätslehre 520 ff. 524 f. 526. Erklärungsversuch der Trinität 620 ff. 650.
Lessing, seine Trinitäts-Construction 626 ff. Ueber Glauben und Wissen 637. Ueber Leibnitzens Stellung zum Dogma 521.
Logos Gottes, im A. T. 18. 24. 26. 29. Logoslehre des Johannes 58 ff. Ihre Vorbereitung im A. T. 59. 61. Ihr Verhältniß zur Lehre Philo's und zur Gnosis Cerinths 61 f. — λόγος προφορικὸς und ἐνδιάθετος 358 f., bei Justin 130 f., Tatian 146 ff., Theophilus 134. 150. 153 f., bei den Arianern 153 f. Gegen diese Unterscheidung Irenäus 165 f., Clemens Alex. 171, Athanasius 470. — Persönlichkeit des Logos 159. 217. S. die einzelnen Väter. Ewige Präexistenz des Logos s. Präexistenz.
Lyon, Synode im J. 1274 approbirt das filioque 487.

M.

Macedonius und Macedonianer läugnen die Gottheit des hl. Geistes 382. 404. **411**. 415 f. 418.
Marcellus von Ancyra, seine sabellianisirende Lehre 311. 335. 336. 338 f. **340** ff. 383. Läugnet die Persönlichkeit des hl. Geistes 404. 416.
Marcion läßt den Vater aus Maria geboren werden 184. Zerreißt die göttliche Monarchie in drei Grundwesen 277.
Markus Eugenikus, Redner der Griechen auf der Synode von Florenz 483. 488.
Maximus Martyr, seine Lehre von der Einheit des göttlichen Wesens 441.
Meletius, seine Lehre von drei Hypostasen im Gegensatz zu Paulinus und den Lateinern 424.
Memra, Memar 18.
Messias im A. T. 18. 34 f. Sohn Gottes im essentiellen Sinne 4. 36. 38. 41. Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde in seiner Person 37. **Adonai** 37. **Elohim** 38. Prophetische Aussprüche über den Messias 39 ff. Die prophetische Anschauung vom Messias congruirt nicht mit der n. t. Logosidee 34.
Methodius, seine Christologie 203.
Miltiades bezeugt die Gottheit Christi 108.
Minucius Felix, sein Zeugniß für die Gottheit Christi 214 f.
Modalismus in der Trinitätslehre 28. 232. 319. 328. 463. 531. 541 f. S. Sabellianismus.
Monarchianismus. Allgemeine Charakteristik 101 ff. Grundcharakter und Arten des M. 300 f. Ebionitischer Monarchianismus 303 ff. Patripassianischer M. 315 ff. Vgl. Ebionitismus und Patripassianer. Pantheisirender M. 570 ff. Relative Berechtigung des M. gegenüber dem Subordinatianismus 106. 271. Seine Unhaltbarkeit 498. 500. 572. 579 f.
Monas, göttliche 588. Im System des Sabellius ist sie der persönliche Quell- und Mittelpunkt dreier Erscheinungsformen, des Vaters, Sohnes und hl. Geistes 332. 335 ff. Bei Dionysius von Alex. 248 f. 436; Dionysius von Rom 283; Arius 355 f.; Semiarianer 375; Marcellus von Ancyra 341 f. 436.
Monotheismus, Fundamentalwahrheit des A. T. 3; ebenso des N. T. 82. Wird in der hl. Schrift und in den kirchlichen Glaubensregeln und Symbolen an die Person des Vaters geknüpft 82. 86 f. S. Einheit Gottes. — Die christliche Trinitätslehre concreter Monotheismus 442. 498. Der christliche Monotheismus im Verhältniß zum heidnischen Polytheismus und abstracten jüdischen Monotheismus 91 f. 101. 117.

N.

Namen Gottes, plurale, werden trinitarisch gedeutet 11.
Natur und Geist in Gott 572. 575. 579. 584. 585 f. 647 f.
Neusabellianismus 338 ff. S. Marcellus von Ancyra und Photinus.
Nicäa, die erste allgemeine Synode daselbst und der von ihr festgesetzte Lehrbegriff 383 ff. Aufgabe der Synode 384. Ihre Anathematismen gegen Arius 385. Ihr Glaubensbekenntniß 385 f. Nach der Auslegung des Eusebius von Cäsarea 386 ff. Nach der Erklärung des Athanasius 389 ff. 400 f. 413.
Noetus, seine Lehre 219. 270. 273. 274. **322** ff. 331 f. Seine Schule zu Rom 326 ff.
Nominalistische Auffassung der Einheit des göttlichen Wesens 439. 531 ff. 550 ff.
Notiones personales 454 f. 463 f.
Novatian. Lehre von der Gottheit Christi 198 ff. Verhältniß des Sohnes zum Vater 200 ff. Subordinatianismus 201. Die Einheit Gottes 206 f. Unterordnung des hl. Geistes unter den Sohn 287. Ueber den Monarchianismus 301. 331. Faßt die Theophanien als Christophanien 204.

O.

Oekonomie, göttliche. Bedeutung des Wortes im Sprachgebrauche der Väter 93. 179. 143 f. 180. 264. Oekonomische Trinität s. Modalismus.

Offenbarung. Fortschritt derselben in der Gotteslehre 3 f. 7. 23. Die Kirchenväter hierüber 4 ff. 17. Auffassung der Offenbarung in der Schleiermacherschen Schule 43. Günthers Auffassung 508 ff. — Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft 500 f. 506. 508 ff. S. Glauben und Wissen.

Ὁμοούσιος. Verwerfung desselben von einer Synode zu Antiochia gegen Paulus von Samosata 249 f. **310** ff. Das nicänische ὁμοούσιος, Sinn desselben 390 ff. S. Homousie.

Origenes, sein Glaubensbekenntniß 94 f. 217. Gottesbegriff 235 f. Sein Standpunkt 220 f. Trinitätslehre 217 ff. Logoslehre 222 ff. 230 ff. Ewige Zeugung des Sohnes 222 f. Sein verkehrter Subordinatianismus 103. 216. 225 ff. Das speculative Fundament desselben 215. 235 f. Unterordnung des hl. Geistes unter den Sohn 225. 287. 298 f.

Οὐσία. Der theologische Sprachgebrauch des Wortes 226 f. 239. **422** ff. 427 f.

P.

Pantheismus 496. 505. 509. 550. Würdigung des pantheistischen Gottesbegriffs 558 ff. 579 f.

Paraclet, erscheint im vierten Evangelium als göttliche Hypostase 52 ff.

Patripassianismus 102 ff. 161. Grundgedanke des patripass. Monarchianismus 179. 185. 200. 220. 301. **315** ff. Sein Ausgangspunkt 316. Seine weitere Fortbildung 318 f. S. Noetus, Praxeas, Sabellius.

Paulinus von Antiochien lehrt 1 Hypostase 424.

Paulus, Apostel, Lehre von der Trinität 56 f.; von der Gottheit Christi 64 ff.; von der Präexistenz Christi 69 ff.; vom hl. Geiste 79 ff.; von der Einheit Gottes 88 f.

Paulus von Samosata 14. Seine Lehre 97. **308** ff. Synodalschreiben der zu Antiochien versammelten Bischöfe gegen ihn 97 f. 311 ff.

Περιχώρησις 158. 447 f. 465. 554. 556. 588.

Persönlichkeit Gottes 500. 545 ff. 577 f. 619 f.

Person. Der kirchliche Sprachgebrauch des Wortes 422 ff. 430 f. Begriff der Person 547 ff. Die drei göttlichen Personen sind nicht Personen im endlichen Sinne 465. 500. 582. Unterschied der göttlichen Personen bei absoluter Wesensgleichheit 454 ff. 536 ff. Das Princip der persönlichen Unterscheidung 491. Unterschied zwischen Wesen und Person in Gott kein reeller 526 f. 529 f. 532 ff.

Philippopolis. Semiarianische Synode daselbst 368.

Philo, seine Lehre vom erscheinenden Gott 21 f.; von λόγος, πνεῦμα und σοφία θεοῦ 25. Verhältniß seiner Logoslehre zur johanneischen

61 f. und zu der der Väter 159.

Philostorgius, Eunomianer, über die Lehre des Eunomius 370.

Photin, seine sabellianisirende Lehre 311. 335. 344. 383. 404. 416.

Pierius, seine Lehre von der Gottheit des Sohnes 239.

Platonisch-philonische Religionsphilosophie, ihr Einfluß auf die Lehrdarstellung einzelner Kirchenlehrer 215, insbesondere des Eusebius von Cäsarea 378 f.

Πνεῦμα θεοῦ im A. T. 25 f. πνεῦμα zur Bezeichnung des Höheren in Christus 111. 112. 156. 289 f. 294.

Pneumatomachismus 381 f. 400 f. 416. 419. 479 f. 481 f.

Polytheismus. Angebliche Ueberreste desselben im A. T. 10. 11. 442. Verhältniß des heidnischen Polytheismus zum christlichen Monotheismus 91 f. 101. 117.

Präexistenz, persönliche Christi, nach Johannes 67 ff.; nach Paulus 69 ff.; nach der Kirchenlehre 95. 125. 127. 158. 164. 204. 217. 223 f. 246 f. 353 f. 389.

Praxeas, sein Grundgedanke 157. 179. 184. Seine Lehre 219. **319** ff. 332.

Processio des hl. Geistes 464. 479 ff. 586 ff. 607 f. S. hl. Geist. Processionen in Gott — immanente und ewige Thätigkeiten 574. 609 ff. 619. 624 ff. 645 ff.

Proprietates personales s. Eigenthümlichkeiten.

Πρόσωπον im Sprachgebrauche der Väter 422 ff. 430 f. Bei Theophilus 149. 151. Bei den Monarchianern 318 f. 333.

R.

Rationalismus. Seine Schriftbetrachtung 7. Polytheistische Deutung der trinitarischen Formeln 10. 11. Rationalistische Erklärung der Theophanien und des „Engels Gottes" 14 ff. Erklärt die Hypostasirung der Weisheit als poetische Personification 30. Anerkennt auch im N. T. blos eine Offenbarungstrinität 42 f. 47. 82. Erklärung der Taufformel 47 f. Der Rationalismus beweist sein Princip nicht 497. Seine Stellung zur Offenbarung 517 f. Seine verkehrte Ansicht von der menschlichen Erkenntniß 519 f.

Relationen in Gott 608 f. 619 f.

Rom, Synode daselbst in der Angelegenheit des Dionysius von Alex. 275. Mehrere Synoden unter P. Damasus sprechen sich für die Homousie des hl. Geistes gegen die Pneumatomachen 413 ff. und für die absolute Wesenseinheit der göttlichen Personen aus 429 f. 444 f.

Rufin, über das apostolische Symbolum 93 f.

S.

Sabellius und Sabellianer. Interpretation der Taufformel 45. 47. 259. Sabellianismus 103. 106. 147. 220. 239 f. 241 f. 282. 328. 442. 531. Anfängliche Lehre des Sabellius 330 f. Spätere Umgestaltung derselben 331 ff. Die sabellianische Monas 332. 335 ff. Unpersönlichkeit des hl. Geistes 332 f. 425. Verwerfung durch das Concil von Konstantinopel 416.

Schelling, über die Persönlichkeit Gottes 570 ff. Seine Trinitätslehre 625. 648.
Schleiermacher 518. Seine Einwendungen gegen das kirchliche Trinitätsdogma 527 f. 531 ff.
Schrift, hl., ihr innerer organischer Zusammenhang 7. 17. Schriftauslegung — dogmatische, allegorische und grammatisch-historische 6 ff. 17. 33 f.
Selbstbewußtsein, göttliches 575 ff. 619 f. — Verwerflichkeit des Versuches, vom menschlichen Selbstbewußtsein aus die göttliche Trinität zu construiren 496 f. 504 ff. 546. 589. 622 ff.
Seleucia, Synode der Semiarianer daselbst 369.
Semiarianismus 351. 352. **364** ff. Verschiedene Fractionen desselben 352. 367 ff. 371. Standpunkt 364 f. Glaubensbekenntnisse 366 f. Lehrbegriff des eigentlichen Semiarianismus 371 ff. Die Zeugung des Sohnes ein persönlicher Willensact des Vaters 465. 469. Verhältniß des S. zum Arianismus, zur Lehre der vornicänischen Väter und zum nicänischen Glauben 351 f. 364 f. 375 f. 382. 404. 409. 465. — Semiarianer = Pneumatomachen 382. 400.
Sirmische Formeln 368 f. 468 f.
Socinianismus, nimmt eine bloße Offenbarungstrinität an 47. [illegible] 517 f. Einwürfe gegen die kirchl. Trinitätslehre 517 f. 522 ff. 529 f. 533. 550.
Sohn Gottes, im A. T. 34 ff. Verschiedene Bedeutungen dieses Ausdrucks 35 f. Der Messias Sohn Gottes im metaphysischen Sinne 36. 38. 41. — Lehre des N. T. 58 ff. Göttliche Hypostase 45 f. 49. 50 f. 56 f. Sohnschaft Christi eine ewige und eine zeitliche 66 f. Seine Wesenseinheit mit dem Vater 62 ff. 69. Ewige Präexistenz 66. 67. 69 f. Göttliche Wesenheit 74 ff. — Kirchenlehre: Seine wesenhafte Gottheit und persönliche Präexistenz nach den ältesten kirchlichen Symbolen und Glaubensregeln 91 ff.; nach der Lehre der Väter s. die einzelnen Väter, ferner Logos, Homousie, Zeugung. Persönliche Abhängigkeit des Sohnes vom Vater 87. 123. 139. 151. 187. 207. 209. 211. 502.
Spinoza, sein Gottesbegriff 558 ff.
Spiratio, activa und passiva 463 f. Die sp. activa kein Naturproceß, aber auch kein persönlicher, sondern ein personificirender Act 465. 491 f. 538 ff. 543. 586. 606. Unica spiratio 490. Unterschied der Spiration von der Generation 479 ff. 493. — S. hl. Geist.
Strauß, seine Einwendungen gegen die kirchliche Trinitätslehre 522 ff. 529 f. 537. 538. 548 ff. 555 f.
Subordinatianismus. Worin er besteht 122 f. Wesentlicher und persönlicher (formeller) S. 123. 138 f. 169. Subord. in der Lehrdarstellung der vornicänischen Väter **103.** 123. 159. 169. 176. 183 ff. 210 f. **217. 243.** 349 f. Hält sich für die Fortbildung zum nicanischen Begriffe offen 243. Subordinatianisirende Richtung des Origenes und seiner Schule 215 ff. Strenger S. der Arianer 123. 215. 302.

345 ff.; der Semiarianer 364. 374. 417.
Substanz. Der kirchliche Sprachgebrauch des Wortes 422. (Bei Tertullian 183. 195.) Substanzbegriff 529 f. 533 f. Eine ungetheilte Substanz der drei göttlichen Personen 412. 413 f. 415. 418. 422. 426. 429. 430. 431. 443. 500. 532. 554. 582. 633. **652** f. Unterschied zwischen Substanz und Person in Gott 526 f. 529 f. 532 ff. 550. Dem trinitarischen Processe ist nicht eine absolute Substanz als Princip vorauszusetzen 543. (S. Natur und Geist in Gott.)
Supranaturalismus, der Reformatoren 514. 516.
Swedenborg, gegen das Trinitätsdogma 522.
Symbolum. Das apostolische, sein Zusammenhang mit der Taufformel 45 f. Sein Ursprung 94. 125. Die in ihm enthaltenen Momente für die Trinitätslehre 46. 92 f.
Nicänisches 383 ff. Sinn desselben 386 ff. Auslegung des Eusebius von Cäsarea 386 ff. Orthodoxe Auslegung 389 ff.
S. Quicunque 419 ff. 87. 535. 539.
Synoptiker, Lehre von der Trinität 44 ff.; von der Gottheit Christi 64.

T.

Tatian, seine Logoslehre 141 ff. Ob sie subordinatianisch? 147 f.
Taufformel, die biblische, Grundlage der n. t. Trinitätslehre 44 f. Ihre kirchliche Explication 45 ff. Rationalistische Erklärung derselben 47 f.
Tertullian. Gegen Praxeas 179 f. 319 ff. Gegen Hermogenes 188 f. Die göttliche Oekonomie 93. 179 f. Seine Trinitätslehre 179 ff. Subordinatianismus 183. 188. Logoslehre 190 ff. Mängel seiner Lehre 193 ff. Sein Begriff von persona 183. 194 f. trinitas 197. Die numerische Einheit Gottes wird von ihm nicht bestritten 196. 449. Persönlichkeit des hl. Geistes 179. 182. 193. 197; Ausgang vom Vater durch den Sohn 299.
Tetradismus, reelle Unterscheidung der göttlichen Monas von den göttlichen Personen 283.
Theismus, sog. speculativer 565 ff.
Theodor von Mopsvestia, Lehre vom hl. Geiste 484 f.
Theodoret, Lehre vom Ausgang des hl. Geistes 485. Ueber ὑπόστασις, πρόσωπον, οὐσία, ἰδιότης 428.
Theodot, der ältere, und Theodotianismus 106. 273. 300. **304** ff.
Theodot, der jüngere 307.
Theognostus, seine Lehre von der Gottheit des Sohnes 237 f.
Theophanien im A. T. 8. 12 ff. Die älteren Väter erklären sie als persönliche Erscheinungen des Sohnes oder Logos Gottes 13 f. 133; die späteren für bloße Manifestationen Gottes 14 f. 452.
Theophilus von Antiochien, seine Trinitäts- und Logoslehre 141. **149** ff. Lehre vom hl. Geiste 295. 298.
Thomas von Aquin. Sein Standpunkt 589 f. 611. Sein Erklärungsversuch der Trinität 608 ff.

Toledo, Synode daselbst i. J. 589 nimmt das filioque in das Symbolum auf 487.
Τριάς, trinitas. Der Ausdruck zuerst bei Theophilus 155. 197; bei Tertullian 197.
Trinität. Wesenstrinität im Unterschiede von Offenbarungstrinität 42. 47. 50. 57. 168.
Trinitätslehre. Keime und Anfänge derselben im A. T. 4. 8. Trinitarisch lautende Ausdrücke und Formeln 9 ff. Die Theophanien 12 ff. Wort, Weisheit, Geist Gottes 23 ff. Messianische Weissagung 33 ff. — Das N. T. lehrt eine Wesenstrinität 42. Die trinitarischen Formeln des N. T. 44 ff. — Kirchenlehre. Die Trinitätslehre wird bis nach dem Nicänum an dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater entwickelt 261. 286. Die kirchlichen Glaubensregeln und Symbole 46. 90 ff. 95 f. 419 ff. Synoden 411 ff. 417 f. Die Einheit in der Dreiheit 421 ff. Die drei göttlichen Personen 454 ff. Generation des Sohnes 464 ff. Procession des hl. Geistes 479 ff. — Wissenschaftliche Vermittlung 494 ff. Denkbarkeit der Trinität 513 ff. Erkennbarkeit der Tr. 545 ff. Die analogischen und speculativen Erklärungen der Trinität 588 ff.
Tritheismus 275. 276. 278. 279 f. 424. 425. 430. 438. Vor dem Nicänum gab es keine eigentlich tritheistische Lehre 279 ff. Die Arianer werfen den Orthodoxen Tritheismus vor 408 ff. Angebliches Schwanken der Kirchenlehre zwischen Tritheismus und Unitarismus 531 ff.
Τροπικοί 404.

U.

Unbegreiflichkeit der göttlichen Trinität 168. 206. 222 f. 225. 269. 431 f. 434. 459. **478** f. 501. **502** ff. 510. 512 ff. 520. 527. 540 f. 543 f. 554 f. Inwiefern und wie weit eine solche behauptet werden muß 445. 499 ff. 506. 513 ff. 520 f. 527. 545.
Unitarismus s. Monarchianismus.

V.

Valentinianer, ihre Lehre vom Logos 165. 167.
Vater — als das absolute göttliche Subject an die Spitze der Trinität gestellt 46. 82. 87. 123 f. 168. 170. 180 f. 196. 206 ff. 446. Der Vater vorstellungsmäßig das Einheitsprincip als principium (fons et origo, ἀρχὴ καὶ πηγή) der Gottheit 87. 248 f. 434 f. 436 f. 438. 443 f. 444 ff. 450 f. 535 f. 582 f. 606. 617. Vergl. Einheit Gottes. Der Vater im Systeme des Origenes 226. 229, des Hippolyt 262 f., des Sabellius 335 f.
Vernunft, ihr Verhältniß zur Offenbarung 495 ff. 502 ff. 513 ff. 520. 546 f. 590 ff. Vgl. Glauben und Wissen.

W.

Weisheit Gottes im A. T. 4. 8. 23. 24. Als wirkliche göttliche Hypostase 28. 29 ff. 59. 60.

Wissowatius, Socinianer 521.
Wort Gottes im A. T. 4. 8. 23. 24 ff. Hypostasirung desselben 18. 28 f. Ob als selbständige Hypostase gedacht? 32.

Y.

Υἱοπάτωρ im Systeme des Sabellius und Noetus 329. 331. 334. 336. 347. 442.
Ὑπόστασις s. Hypostase.

Z.

Zephyrin, P., bezeugt die Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater 272.
Zeugung des Sohnes 464 ff. 585 ff. Sie ist kein persönlicher Willensact des Vaters, wie die Arianer lehren 466. 542 und in einem nicht arianischen Sinne auch Justin 128. 131 ff. und Tatian 142. 148; noch ist sie ein blinder Naturproceß 465. 467. 476. 492. 609. 617; sondern eine personificirende Thätigkeit 465. 476. 538 ff. 542. 585 ff. 606. 609. 618. Ewige Zeugung 166. 168. 222 ff. 236 f. 542 ff. 585. 588. 645 f. Unterschied der Zeugung und Hauchung 479 ff. 493.

Druckfehler.

S. 43. L. 1. v. o. l. könne ſt. könnte.
— 68. — 7. v. o. l. natürlich ſt. natülich.
— 111 im Columnentitel l. Väter ſt. Kirche.
— 274. L. 10. v. o. l. Hippolytus ſt. Kalliſtus.
— 281. L. 9. v. o. l. wie ſt. wiewohl.
— 340. L. 1. v. u. iſt Ver= zu tilgen.
— 398. L. 1. v. o. l. ἑτερούσιος ſt. ἑτεροούσιος.
— 465. L. 11. v. u. l. Semiarianismus ſt. Semipelagianismus.
— 544. L. 3. v. o. l. ſucceſſives ſt. ſuceſſives.